الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

٦

بسم الله الرحمن الرحیم

الحكمه المتعاليه فى‌الاسفار العقليه الاربعه

كاتب:

محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازى

نشرت فى الطباعة:

دار احياء التراث العربى

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ۶

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا- صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د – ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا۔صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص?۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهـدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشـی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مـدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزنـد فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقـا علی حکیـم و حکیم مؤسـس هم خوانـده انـد. وی در فسـلفه صـرفاً به تقریر و تـدریس آنچه گذشـتگان گفته بودنـد نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشـی تحقیقی و تأسیسـی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸–۱۲۷).

اثبات معاد جسـمانی با برهان عقلی و اسـتدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیـافته است. ملاـ صـدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسـیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صـدرا تنها کسـی که در باب معاد جسـمانی سـخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشـته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضـمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مـدرس زنوزی درعین حال که بسـیاری از مبانی و تحلیل های ملا صـدرا را از قبیل حرکت جوهری، حـدوث جسـمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت وماننـد آنها می پـذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کنـد. علت بطلاـن نظریه ملاـ صـدرا این است که وی بـدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبـار عود معـاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بـدن هـای اخروی مجرد از ماده هسـتند و تنها دارای صورت های امتـدادی هسـتند. این نظریه با ظاهر شـرع نمی سـازد. همچنین بطلان نظریه ملا صـدرا بر این امر اسـتوار است که طبق نظر وی «این همانی» بـدن اخروی با بـدن دنیوی از هم گسسـته شود و بـدن اخروی غیر بـدن دنیوی بشـمار نیایـد؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگـار نیست؛ امـا اگر نظریه وی بیـانگر این مطلب باشـد که بـدن اخروی همـان بـدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفـوظ و تغییر و تفـاوت تنهـا در مـواد آنهـا پدیـد آمـده است،ماننـد تغییر و تحول در بـدن مـادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سـالی و پیری که در این ایـام و مراحـل، مواد بـدن چنـدین بـار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بـدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشـکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷–۴۰).

?. «ل»: علامه اسـماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نـوری حکیم متوطن اصـفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بـود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شـده و تاریـخ وفـاتش ظـاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سـال قبـل از نوری است. اینکه حـاجی سـبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شـرح حـال خودش نوشـته که در ایام اقامت اصـفهان چنـد سال نزد ملا اسـماعیل اصـفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت اسـتاد کل آخونـد ملا علی نوری پیوسـته و حـدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسـماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۰۲ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

السفر الثالث

[القسم الأول] فى العلم الإلهى

[مقدمه المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين- الحمد لله(١) الذى أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات و أشرق بنور ذاته ذوات الآنيات و هويه الممكنات أبدع الجواهر العقليه الثابته(٢) عن شعاع ذاته- و أنشأ نفوس السماوات عن تجلى إشراقات صفاته و خلق صفحات الإجرام العلويه و السفليه

١- فى كلامه ص فى مقام الحمد بعلاوه كثير من المحسنات الذاتيه و العرضيه اللفظيه و المعنويه كالبراعه بالنسبه إلى الفن و الكتاب و الطباق و نحوهما صنعه مراعات النظير من وجوه- كالجمع بين الذات و الصفات و الأفعال و الآثار و كالجمع بين الإناره و الإشراق و النور و الشعاع و التجلى و الظهور و كالجمع بين الإبداع و الإنشاء و التكوين و الخلق و الجعل و الصنع و كالجمع بين العقل و النفس و الجرم و الصوره و الاستعداد و كالجمع بين الصفحه و الكتابه و الكلمه و القراءه و التنزيل و المحكم و المتشابه و قس عليه مقام الشكر و الصلاه و ما بعدها و التعبير بوجوب الوجود و الإشراق بالنور إشاره إلى تغاير لسان الطائفتين- المشائيه و الإشراقيه فإن أولئك يعبرون عن الحق الحقيقى تعالى شأنه بواجب الوجود و الوجود الحقيقى و هؤلاء بنور الأنوار و النور الغنى، س قده

٢- أشار بالثبوت إلى أن المراد بالجواهر العقليه شيئيات ماهياتها فإن وجوداتها عين شعاع ذاته و كذا فى النفوس و إنما قال فى العقول من شعاع ذاته و فى النفوس أتى بالصفات لأن العقول من صقع الربوبيه و النفوس لها تعلق بعالم الصوره و يمكن أن يكون المراد بالصفات العقول لأنها الصفات الفعليه، س قده

لكتابه كلماته و كون أسباب الحركات(١) و أدوار الكائنات لترادف رحماته و تجدد شئون آلائه و خيراته و جعل جوهر النفس الإنسانيه من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل أماناته و رسالاته و مظهرا لعجائب أسرار مبدعاته و غرائب آثار مصنوعاته و حاملا لمصحف آياته و قارئا لكتابه المنزل محكماته و مشابهاته أشكره على سوابغ جوده و إنعامه و مواهب حكمه و إلهامه و شمول إحسانه و سطوع برهانه- و أصلى على محمد ص عبده المنذر المعلم و نبيه المبشر الذى أوتى جوامع الكلم(٢) بعثه بالحق بشيرا و نذيرا و جعله داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا- و آله المصطفون الأعلون خزنه أسرار الوحى و اليقين و حمله كتاب الحق المبين و أبواب الوصول إلى جوار رب العالمين.

و بعد فهذا شروع فى طور آخر من الحكمه و المعرفه و هو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات(٣) و تحقيق وجود المفارقات و الإلهيات المسمى بمعرفه

١- المراد بالحركات الاستكمالات الطوليه و بالأسباب الأسباب الأرضيه لأن السماوات قد ذكرت نفوسها و أجرامها و التأسيس خير من التأكيد و أيضا استعمال التكوين- و هو الإيجاد للشى ء المسبوق بالماده و المده مانع لأن الأفلاك مخترعات و منشآت لا مكونات، س قده

٢- إتيان جوامع الكلم القرآنى التدوينى إياه حكايه بمقتضى تطابق العوالم عن جامعيه وجوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجوديه الآفاقيه و الأنفسيه و كيف لا و روحانيته ص العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطوليه و العرضيه و خلق من فاضل طينته طين العقول الأرضيه و فى الوحى الإلهى يس إشاره إلى جامعيه الإنسان الكامل الختمى- لأن الياء إشاره إلى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى و الخمس الصعودى و السين لمعادله زبره و بيناته إشاره إلى الإنسان الكامل المتعادل قوتاه العلامه و العماله أى المراتب العشر من الوجود منطويه فى الإنسان، س قده

٣- يعنى فى الأمور العامه من العلم الكلى و الإلهى بالمعنى الأعم يبين أحوال الواجب بالذات و الممكن بالذات على الوجه الكلى إذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلا و أما فى الإلهى بالمعنى الأخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلى إذ يثبت وجوده و صفاته و أفعاله و ذلك لأنه يجوز الشك فى وجود شى ء مع القطع بأحواله و لوازمه كما قرر فى الكلام أيضا أنه يجوز القطع بأن صانع العالم عالم قادر مريد و نحو ذلك مع الشك فى وجود الصانع، س قده

الربوبيه و الحکمه الإلهيه و لما کان أفضل نعم الله الفائضه على خلقه و أشرف عطياته التى آتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذى سماه الله فى کتابه المنير بالخير الکثير أعنى الحکمه الإلهيه و المعرفه الربوبيه و لا شک أنها السعاده العظمى و البهجه الکبرى- و بتحصيلها ينال الشرف الکبير و السياده العليا التى تفوق سائر الدرجات الرفيعه و الکمالات المنيعه و کل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شکرا و إحسانا فيجب على من آتاه الله رحمه من عنده و علمه من لدنه علما و أفاده قوه فى هذا العلم يمشى به فى أرض الحقائق و نورا يهتدى به فى ظلمات البرازخ السفليه و جناحا يطير به إلى أوج العوالم العلويه و بصيره أراه بها ملکوت السماوات و الأرض کما قال تعالى- وَ کَذٰلِکَ نُرِی إِبْراهِيمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ أن يسارع إلى شکر نعمه الله و جوده و يبادر إلى إظهار کرمه و رحمته امتثالا لقوله تعالى- وَ أَمّٰا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ و استجلالا بالمزيد إحسانه کما ذکره لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّکُمْ من إيضاح هذه المطالب المهمه و کشف هذه المقاصد العليه لينتفع بها العباد و يترتب عليها صلاح المعاد.

ففى هذا العلم يظهر مقامات الرجال و درجات الأحوال فى المال فإن تيسر لأحد فقد حصل له الخير الأتم و الکمال الأعم و إن سطره فى کتاب ففيه الأجر الجزيل و الذکر الجميل فيوشک أن يجعل من ورثه جنه المتقين و أن يکون له لسان صدق فى الآخرين و ذلک لأن إرشاد أبناء الجنس(۱) من الطالبين من أعظم القربات إلى رب العالمين و هو من شعار الأنبياء المرسلين سلام الله على نبينا و آله و عليهم أجمعين

۱- لم يقل أبناء النوع إذ المراد الجنس اللغوى أو للإشاره إلى ما هو التحقيق من جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر کما حقق فى مباحث المعاد، س قده

فقد جاءت فی الکتب السماویه کلمات کثیره داله علی شرف العلم و التعلیم

ففی ما أوحی الله إلی أبینا آدم ع: أن المستنبطین للعلوم عندی أفضل من عمار الأرض بالصنائع و من استنبط علما و دونه فی کتاب فهو بمنزله آدم الصفی

قوله ص لمعاذ: لأن یهدی الله بک رجلا واحدا خیر لک من الدنیا و ما فیها

و أمثال ذلک کثیره یطول الکلام بذکرها و نحن بعون الله و توفیقه قررنا قوانین هذا العلم و شیدنا مبانیه و أوضحنا سبیله و بینا دلیله و أحیینا رسومه بعد ما اندرس و أحکمنا بنیانه بعد ما انطمس و حققنا من آراء الفلاسفه ما کان حقا و أبطلنا ما کان باطلا و إن کان قدماؤهم لکونهم علی مسلک الأنبیاء قلما أخطئوا فی المبانی و الأصول المهمه و ما اشتهر منهم من القول بقدم العالم و نفی القدره عن الباری و عدم العلم منه بالجزئیات و إنکار الحشر الجسمانی کل ذلک(۱) افتراء علیهم و أفک عظیم.

۱- نعم قالوا بدل المسأله الأولی بعدم انقطاع فیض الله تعالی و عدم نفاد کلماته و عدم أفول نوره أزلا و أبدا أو ما شئت فعبر و أما العالم فحدوثه یبتنی علیه إثبات الصانع تعالی عند الملیین و دثوره یبتنی علیه وصول المجازات و البلوغ إلی الغایات فکیف ینکرها من یدعی الحکمه و المعرفه فعلی کل من الحکیم و الملی أن لا یجعل عرضه لقول القائل- حفظت شیئا و غابت عنک أشیاء و قالوا بدل الثانیه بعدم القدره المعبر عنها بالإمکان و صحه الفعل و الترک و أما القدره بمعنی کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل فهم ینادون به کیف و کثیر من المتکلمین قالوا بالقدره الزائده و الحکماء قالوا بالقدره الذاتیه و قالوا بدل الثالثه بعدم العلم بالجزئیات من الجزئیات علما انفعالیا متغیرا و أما العلم بها من السبب علما فعلیا فهم مصرحون به و قالوا بدل الرابعه بعدم بقاء خاصیه النشأه الدنیویه بما هی دنیویه لاستلزام البقاء عدم البقاء و وقوع الدثور فی نشأه القرار و تلک عقبی الدار. و أما انحفاظ حقیقه الجسم و جوهره بحیث لو رأیته لقلت إنه الذی کان فی الدنیا بعینه إلا أنه کان دنیویا و فی النشأه الباقیه صار أخرویا متکاملا فی جوهره فهم متصلبون فیه- کما یظهر کل ذلک لمن تصفح کتب هذا الحکیم المحقق، س قده

و أما المتأخرون منهم كتوابع المشائين و سائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم و أغلاط كثيره فى الإلهيات و كثير من الطبيعيات من المطالب التى لا يعذر الخطأ و النسيان فيها من الإنسان و لا ينجو من عذاب الجهل فيها أبدا إذا كان فيه استعداد و قوه سلوك نحو المعاد و قد ضل و غوى و انحرف عن طريق المسرى و المأوى و الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور و لا يبالى إذا أصاب الحق من مخالفه الجمهور و لا يتوجه فى كل باب إلى من قال بل إلى ما قيل

كما نقل عن مولانا إمام الموحدين و أمير المؤمنين ع أنه قال: لا يعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله

و نحن لم نقصد فى تحقيق كل مسأله و تنقيح كل مطلوب إلا التقرب إلى الله و ملكوته الأعلى- فى إرشاد طالب زكى أو تهذيب خاطر نقى فإن وافق ذلك نظر أبناء البحث و التدقيق- فهو الذى أومأناه و إن لم يوافق فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم- بأمراض باطنيه أعيت أطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبى الهادى ع بقوله تعالى إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ(۱) لا جرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمه على غير ما ينبغى ما زادهم إلا نفورا و استكبارا فى الأرض حيث لم يظفروا منها بطائل و لم يصلوا إلى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنه استعدادهم للاقتداء بالأمثال السمعيه و المناهج الشرعيه فصاروا راجعين(۲) بخفى حنين متلبسين بالعار و الشين و ذلك هو الخسران العظيم و الحرمان الأليم و ليس للحكيم الربانى مع أمثال هؤلاء كلام و كتاب و لا مع أشباههم نداء و خطاب كما قال تعالى وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ بِكُلِّ آيَةٍ ما تَبِعُوا قِبْلَتَكَ و قال أيضا وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها* و كيف يؤمنون بالغيب و يقرون به و لا استعداد لهم فإن لقبول الحكمه و نور المعرفه

۱- أى كل من شئت بما أنت إنسان بشرى و هذا الإحباب و المشيه منه ص بالنسبه إلى مظاهر القهر مثل أبى جهل و أبى لهب أنما هو لأجل دخولهم فى عموم الأوامر فإن أوامر الله إرادته و مشيته و نواهيه كراهته و منه قوله ع: أمر الله إبليس بسجده آدم و لم يشأ ، س قده

۲- رجع بخفى حنين مثل يضرب فى الرجوع بالخيبه و الحرمان، اميد

شروطا و أسبابا كانشراح الصدر(١) و سلامه الفطره و حسن الخلق و جوده الرأى و حده الذهن و سرعه الفهم مع ذوق كشفى و يجب مع ذلك كله أن يكون فى القلب المعنوى نور(٢) من الله يوقد به دائما كالقنديل و هو المرشد إلى الحكمه كما يكون المصباح مرشدا إلى ما فى البيت و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمه و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفى و لا فى قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا يتم له الحكمه أيضا و إن سدد من أطرافها شيئا و أحكم من مقدماتها شطرا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ.

ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمه التى حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها و هو الإيمان الحقيقى بالله و آياته و اليوم الآخر المشار إليه(٣) فى قوله تعالى وَ الْمُؤْمِنُونَ

١- أى سعته فلا إنكار له على الأشياء من حيث إنها كتبت بقلم صنع الله بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا و لو لم يعترض بلسانه و المراد بسلامه الفطره سلامه مادته و اعتدال مزاجه و طيب طينته و بجوده الرأى استقامه سليقته و بالذوق ذوق العرفان و بالكشف الكشف فى النظريات و عبر عنه ثانيا بالحدس كما فى الأحكام التى لا مجال فيها للفكر واسع كما فى السماويات و نظائرها و كذا فى الحدس مقابل الفكر، س قده

٢- و العمده فى هذا الباب هذا و من هنا ورد فى المأثورات عن الأئمه ع: عرفت ربى بربى و قيل لعارف بم عرفت ربك قال بواردات ترد من ربى على قلبى و يناسب المقام ما قيل- إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها إعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها ، س قده

٣- فإن الإيمان الحقيقى هو التصديق اليقينى و يدخل فى الإيقان بالله الإيقان بصفاته و فى الإيقان بملائكته الإيقان بالعقول الطوليه و العرضيه و فى الإيقان بكتبه الإيقان بالنفوس الكليه و المنطبعه و فى الإيقان برسله الإيقان بالعقول الصاعده و الإيقان بالمعاد، س قده

كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ و قوله وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا بَعِيداً و هو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدإ و ثانيهما العلم بالمعاد و يندرج فى العلم بالمبدإ معرفه الله و صفاته و أفعاله و آثاره و فى العلم بالمعاد معرفه النفس و القيامه و علم النبوات و قد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه فى مدح الناظرين فى خلق العالم و ما فيه من عجائب الخلقه و بدائع الفطره الداله على عظمه المبدع و توحيده وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و قال فى مدح الناظر فى أمر نفسه و المزكى لها عن الأغشيه الماديه وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها و ذم الله المعرضين عن التأمل فى حكمه الله و آياته و التفكر و التدبر فى عجائب مصنوعاته و الذكر فى كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علما و تفكرا بل أخذوه تقليدا و تلقيا و كقوله وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ فذمهم الله لإعراضهم عن الحكمه و وبخهم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور و خفيات الأسرار المكنونه فى عالم الخلق و الأمر و قال ما أَشْهَدْتُهُمْ(۱) خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ- وَ ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً إشاره إلى نفى هذين العلمين عنهم و أنهم مضلون لأجل ذلك و أن المضلين ليسوا على شى ء من الحق و ما ضلوا و أضلوا إلا بعد أن

۱- نفى العلم بالمبدإ إذ عدم العلم بالأثر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبدئه لأن الأثر يشابه صفه مؤثره و آثار قدره لله مطابقات ما فى عمله و قوله لا خلق أنفسهم نفى العلم بالمعاد لأن مدار العلم بالمعاد على معرفه النفس الإنسانيه و قوله ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً لأنهم مخذولون و عضدا بدل بعض من الكل، س قده

جهلوا و عدلوا عن طريق العلم و استكبروا استكبارا وَ ما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ و لكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ.

فـإذن البرهـان و القرآن اتفقـا جميعـا على أن تعلم الحكمه الإلهيه و معرفه النفس الإنسانيه أعنى العلم بالمبـدإ و المعاد هو الفوز بالبقاء الأبدى و رفضه منشأ الخسران السرمدى.

و إنا قـد قدمنا إليكم يا إخوانى فى الطريق من أنوار الحكم و لطائف الكلم- مبادى عقليات و ضوابط كليات و قوانين ميزانيه(١) و أحكاما ذهنيه هى مقـدمات ذوات فضائل جمه و درجات للمسـير إلى الله بقدم الفكر و ألهمه و هى معارج للارتقاء إلى معرفه الإلهيه و الاعتلاء إلى شـهود جمال الأحديه و صـفاته الواجبيه و مجاوره المقدسـين و منادمه أهل الملكوت و العليين من مقاصد أصحاب الوحى و التنزيل- و محكمات أسرار أهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكه المقربين و الحفظه الكرام الكاتبين.

فإن هذه المقاصد العليه الشريفه ابتداؤها ليس إلا من عند الله حيث أودعها أولا فى القلم العظيم و اللوح الكريم و قرأها من علمه الله بـالقلم مـا لم يكن يعلم و كلمه بكلماته و ألهمه محكم آياته و هـداه بنوره فاصـطفاه و جعله خليفه فى عالم أرضه- ثم جعله أهلا لعالمه العلوى و خليفه لملكوته السـماوى فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى و السعاده الكبرى و البقاء على أفضل الأحوال و التشبه بالخير الأقصى و التخلق بأخلاق الله تعالى و لذلك

ورد فى بعض الصـحف المنزله من الكتب السـماويه أنه قـال سبحانه: يـا بن آدم خلقتـك للبقاء- و أنا حى لا أموت أطعنى فيما أمرتك و انته عما نهيتك أجعلك مثلى حيا لا تموت

و ورد أيضا عن صاحب شـريعتنا ص فى صفه أهل الجنه أنه: يأتى إليهم الملك فإذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

١- أى عادله أو منطقيه و لكن يراد ماده القياس كما فى صناعه البرهان إذ لم يتكلم فى صور الأقيسه، س قده

یموت(۱) إلى الحی القیوم الذی لا یموت أما بعد فإنی أقول للشی ء کن فیکون و قد جعلتک الیوم تقول للشی ء کن فیکون

فهـذا مقام من المقامات التی یصل إلیها الإنسان بالحکمه و العرفان- و هو یسـمی عند أهل التصوف بمقام کن کما ینقل(۲) عن رسول الله ص فی غزوه تبوک فقال کن أبا ذر فکان أبا ذر و له مقام فوق هذا یسـمی بمقام الفناء فی التوحید- المشار إلیه بقوله تعالى فی الحدیث القدسـی فإذا أحببته کنت سـمعه الذی به یسـمع و بصره الذی به یبصر(۳) الحدیث و سـینکشف لک فی هذا السـفر بیـان هـذا المطلب بالبرهـان و یلقی إلیـک معرفه العلم الـذی من أجله یسـتوجب من علمه و عمـل بمـوجبه تلـک البهجه الکبری و المنزله العظمی فـافهم و اغتنم به و کن به سـعیدا و لا- تلقه إلا- إلى أهله العامل بمقتضاه و موجبه و العمل به هو الزهد فی الدنیا و الزاد للآخره من التقوى- و کنا بمنزله من سهل طریقا وعرا(۴) فأزال الشوک و الحجاره و سهل حزونتها لیهتدی فیها من یشاء من عباده و الله ولی الفضل و الهدایه و بیده مفاتیح الخیر و الحکمه و عنده خزائن الجود و الرحمه.

و یشتمل هذا القسم على فنون

۱- هکذا فی النسخ و الأولى ما فی سـفر النفس حیث نقل فیه من الحی القیوم إلى الحی القیوم و هو أرفق بسیاق مکاتیب العرب حیث یکتبون فی أول مکتوبهم مثل قولهم- من زید بن عمرو إلى بکر بن خالد، س قده

۲- کـان أبو ذر ممن خرج مع رسول الله ص إلى تبوک فلمـا مضـی سـائرا أبطأ به بعیره فأخـذ متاعه و حمله على ظهره ثم خرج یتبع أثر رسول الله ص ماشـیا و نزل هو ص فی بعض منازله فنظر ناظر من المسـلمین فقال یا رسول الله إن هذا الرجل یمشی على الطریق وحده فقال ص کن أبا ذر فلما تأمله القوم قالوا یا رسول الله هو و الله أبو ذر سیره ابن هشام ج ۴ ص ۱۷۸، امید

۳- هذا مقام قرب النوافل و أما فی مقام قرب الفرائض ف علی ع أذن الله الواعیه و عین الله الناظره و یده الباسطه، س قده

۴- الوعر الصلب ضد السهل و الشوک ما یخرج من النبات شبیها بالإبر و الحزونه غلاظه الأرض و شدتها

الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدإ و صفاته و فيه مواقف

الموقف الأول فى الإشاره إلى واجب الوجودو أن أى وجود يليق به و أنه فى غايه الوحده و التماميه و فيه فصول

اشاره

الموقف الأول فی الإشاره إلی واجب الوجود(١) و أن أی وجود یلیق به و أنه فی غایه الوحده و التمامیه و فیه فصول

الفصل (١) فی إثبات وجوده و الوصول إلی معرفه ذاته

و اعلم أن الطرق إلی الله کثیره

و اعلم أن(٢) الطرق إلی الله کثیره لأنه ذو فضائل و جهات کثیره وَ لِکُلٍّ وِجْهَهٌ

١- لعلک تقول هو تعالی احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار فکما لا یناله الإشاره الحسیه و الخیالیه و الوهمیه کذلک لا ـ یناله الإشاره العقلیه فاعلم أن هذا النوع من التنزیه فرع باب التعطیل و ربما نری من هو باعتقاد نفسه من المنزهه و هو فی الحقیقه من المعطله إذا سمع من القوم علم الذات و علم الصفات و علم الأفعال قال علم الذات لا ـ معنی له فإن ذاته تعالی لا تکتنه کما صرح به الحکیم نفسه و لم یدر أن لهذا الکلام معنی و مقاما غیر هذا و أن هذا الظن یناسب الخطباء فی المقام الخطابی مع أن الخطیب الرازی المثیر لعثیر التشکیک لم یشکک فی هذا بل قرره و صدقه ١١ فقال فی بعض کتبه إن العلم بالله و صفاته و أفعاله أشرف العلوم و علی کل مقام منه عقده الشک فعلم الذات علیه عقده أن الوجود عین ماهیته أو زائد علیها إلی آخر ما قال. فلم یفقه هذا المعطل أن إثبات ذات واجب الوجود أو أن ذاته من شیئیتی الوجود و الماهیه شیئیه الوجود لا شیئیه الماهیه أو غیر ذلک من علم الذات و من معارف الذات لا من علم الصفات و الأفعال بالبدیهه و مع ذلک لیس اکتناها للذات و من الذی شرط فی العلم و المعرفه الاکتناه. فلیعرف هذا المعطل فی حدیث الإشاره أن علی زعمه المذکور نقضا و حلا. أما النقض فنقول تذکره أیضا إشاره و أن یزعم أنا نتذکره بالصفات فصفاته عین ذاته و إن کانت غیر ذاته فمن البین أن الصفه لا بد لها من الذات إشاره. و أما الحل فکما أشرنا إلیه سابقا بأن معرفته بنور مستعار منه و بعین بصیره ففی الحقیقه لا یعرف ذاته إلا ذاته. ُتوحیده إیاه توحیده و نعت من ینعته لأحد أی من حیث إنه ینعته بقوه نفسه و ببصیره ذاته الإمکانیه و بوجه آخر الإشاره العقلیه إلی أسمائه و لکن بحیث یسری الأحکام من العنوانات إلی المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان إلا ظهور المعنون و الاسم غیر المسمی بوجه و عینه بوجه فباعتبار أن وجهه آله لحاظه و أنه هو فتذکره تذکره لا تذکر غیره و معرفته معرفته لا معرفه سواه بل الوجود اللفظی و الکتبی لأسمائه تعالی ظهوراته و ظهور الشی ء لیس مباینا له. نعم إذا أخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا ـ آلات اللحاظ للمعنون فلیست هی هو- و حینئذ مخلوقه مثلکم مردوده إلیکم فی أدق معانیها و أوفق تصاویرها، س قده

٢- اعلم أن لهذا الکلام ظاهرا یناسب طریقه أهل النظر و یناسب ما هو بصدد بیانه من ذکر براهین الحکماء علی المطلوب و باطنا قد لمح إلیه یناسب مشرب أهل الذوق. أما الظاهر فهو أن المراد بالطرق الکثیره طرق الوجود و الإمکان و الحدوث و الحرکه و غیر ذلک و بالفضائل و الجهات کونه تعالی صرف الوجود و کونه واجبا منتهی سلسله الإمکانات و قدیما محدثا للحوادث و محرکا غیر متحرک للمتحرکات و غیر ذلک و لکل طائفه من أهل النظر مسلک منها و طریقه الوجود أسد و أشرف. و أما الباطن فهو أن قوله إن الطرق إلی الله کثیره یکون تلمیحا إلی قولهم- الطرق إلی الله تعالی بعدد أنفاس الخلائق و یکون الفضائل و الجهات أسماءه الحسنی و صفاته العلیا و یکون المراد بقوله تعالی وَ لِکُلٍّ وِجْهَهٌ وقوع کل ماهیه من الماهیات-

و عين من الأعيان الثابته تحت اسم كمظهريه الملك للسبوح القدوس و الفك للدائم الرفيع- و الحيوان للسميع البصير و الجان للطيف الخبير و الإنسان لله و هكذا و تولى كل منها لكل أن يعبدها فالحيوان مثلا عبد السميع البصير و السلك عبد السبوح القدوس و قس نظائرهما عليهما. و أما الإنسان سيما الكامل فهو عبد الله و هو المظهر الأتم بل الاسم الأعظم فطريقته الطريقه الأوسع الأعم إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ، س قده

هُوَ مُوَلِّيها لكن بعضها أوثق و أشرف و أنور من بعض-

و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقه

اشاره

و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذى(١) لا يكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقه فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل(٢) الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم

١- و هو مع ذلك برهان إنى سلك فيه من بعض اللوازم و هو كون الوجود حقيقه مشككه ذات مرتبه تامه صرفه و ناقصه مشوبه إلى بعض آخر من اللوازم و هو كون المرتبه التامه الصرفه منه واجبه الوجود و الذى ذكره ره من أن الطريق فيه عين المقصود و أن فيه سلوكا من ذاته تعالى إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته ثم من صفاته إلى أفعاله- ينبغى أن يحمل على أن هذا البرهان الإنى من بين سائر البراهين الإنيه فى هذا الباب أشبه باللم من غيره و إلا فلا معنى لعليه الذات بالنسبه إلى نفسها و لا بالنسبه إلى صفاتها التى هى عينها و كذا لا معنى للسلوك النظرى من الشى ء إلى نفسه و لا منه إلى صفاته التى هى عين نفسه هذا، ط مد ظله

٢- الصديق مبالغه الصادق و هو ملازم الصدق فى الأقوال و الأفعال و القصود و العهود مع الله و مع الخلق فقد أومأ قدس سره إلى أن الطرق الأخرى كأنها لا تخلو عن كذب لأن من لم يعلق بحقيقه الوجود التى هى بينه المائيه و الهليه و هى أظهر الظواهر و أوسع الواسعات كما أن مفهومها و عنوانها أبده البديهيات و أعم العامات و هى أول الأوائل فى الخارج- كما أن مفهومها أول الأوائل فى الذهن كما عبر الشيخ فى فصل عقده لبيان بعض أحكام مفهومها- بقوله فى الذب عن أول الأوائل و علق بغيرها من الحدوث و الإمكان و الحركه و نحوها من الأخفياء و رأى الماهيات التى شأنها الاختفاء و جعلها و أحكامها مفروغا عنها و أخذها موضوعه مسلمه و لم ير حقيقه الوجود التى يعرفها كل صبى و غبى و زكى و غيرهم و هى ظاهره بالذات مظهره لهذه الماهيات و لأحكامها هذه و غيرها لم تخلو فطرته عن اعوجاج و نظره عن عماء و كلامه اللهجى و القلبى عن كذب و لم يعدل حيث لم يضع الشى ء موضعه- بخلاف من استدل بحقيقه الوجود على حقيقه الوجوب فإن نظره وقع على ما هو حق الواقع و حاق نفس الأمر و وضع ما وافق الطبع و لم يتمسك بما يتطرق إليها النوع و لو أثبت المقدمات الممنوعه إلا أنه يطول المسافه، س قده

یستشهدون بذاته علی صفاته(۱) و بصفاته علی أفعاله واحدا بعد واحد و غیر هؤلاء کالمتکلمین و الطبیعیین و غیرهم یتوسلون إلی معرفته تعالی و صفاته بواسطه اعتبار أمر آخر غیره کالإمکان للماهیه و الحدوث للخلق و الحرکه للجسم أو غیر ذلک و هی أیضا دلائل علی ذاته و شواهد علی صفاته لکن هذا المنهج أحکم و أشرف.

و قد أشیر فی الکتاب الإلهی إلی تلک الطرق بقوله تعالی سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ و إلی هذه الطریقه بقوله تعالی- أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهِیدٌ و ذلک لأن الربانیین ینظرون إلی الوجود- و یحققونه و یعلمون أنه أصل کل شی ء ثم یصلون بالنظر إلیه إلی أنه بحسب أصل حقیقته واجب الوجود و أما الإمکان و الحاجه و المعلولیه و غیر ذلک فإنما یلحقه لا لأجل حقیقته بما هی حقیقته بل لأجل نقائص و أعدام خارجه عن أصل حقیقته.

ثم بالنظر فی ما یلزم الوجوب أو الإمکان(۲) یصلون إلی توحید ذاته و صفاته- و من صفاته إلی کیفیه أفعاله و آثاره و هذه طریقه الأنبیاء کما فی قوله تعالی- قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَهٍ.

و تقریره أن الوجود کما مر حقیقه عینیه(۳) واحده بسیطه لا اختلاف بین

۱- کما سیجی ء فی التذکره الإجمالیه عن قریب، س قده

۲- من لوازم الوجوب التمامیه و فوق التمامیه بالنسبه إلی الوجودات التی دونه- و سیجی ء أن تمام الشی ء هو الشی ء و ما یفضل علیه و أن البسیط کل الأشیاء التی دونه بنحو أعلی و من لوازم الإمکان أجوفیه الممکن بنفسه و الوجدان استعاره و ودیعه من غیره- هذا فی إمکان الماهیات و من لوازم إمکان الوجودات الفقر النوری و رابطیتها و تقومها بالوجود القیومی لا بمداخله و لا یعنی بالتوحید إلا هذا، س قده

۳- و هذه هی الواقعیه التی ندفع بها السفسطه و نجد کل ذی شعور مضطرا إلی إثباتها- و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتی أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها- فلو فرضنا بطلان کل واقعیه فی وقت أو مطلقا کانت حینئذ کل واقعیه باطله واقعا أی الواقعیه ثابته- و کذا السوفسطی لو رأی الأشیاء موهومه أو شک فی واقعیتها فعنده الأشیاء موهومه واقعا و الواقعیه مشکوکه واقعا أی هی ثابته من حیث هی مرفوعه و إذ کانت أصل الواقعیه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهی واجبه بالذات فهناک واقعیه واجبه بالذات و الأشیاء التی لها واقعیه مفتقره إلیها فی واقعیتها قائمه الوجود بها. و من هنا یظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الإنسان و البراهین المثبته له تنبیهات بالحقیقه، ط مد ظله

أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده كما فى أفراد ماهيه نوعيه و غايه كمالها ما لا أتم منه و هو الـذى لا ـ يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قـد تبين فيما سـبق أن التمام قبـل النقص و الفعـل قبـل القوه و الوجود قبـل العـدم و بين أيضا أن تمام الشـى ء هو الشـى ء و ما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره(۱) و إما مفتقر لذاته إلى غيره.

و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذى لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص.

و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به(۲) لما مر أن

۱- كلمه إما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفى فلا حاجه إلى أخذ التسلسل كما سيأتى، س قده

۲- يعنى لا يتوهمن أحد أن كون مرتبه من الوجود و هى مرتبه فوق التمام واجبه- لا حقيقه الوجود بقول مطلق مسـتلزم للتحديد و منـاف للتوحيـد لأنـا نقول المراتب الأخر من حقيقه الوجود متقومه تقوما وجوديا و مفتقره فقرا نوريا إلى الوجوب الـذاتى كما مر فى السـفر الأـول أن الوجودات عين الربـط و الفقر إلى الله تعالى لا أنها ذوات لها الربط و الفقر و قـد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومـات المـاهيه بحيث لولاهـا لا ـ ماهيه و لو لا اعتبارها فى الماهيه مجمله أو مفصـله لم يبق من الماهيه إلا اللفظ كـذلك لو لا الوجوب الـذاتى مع الوجودات لم يبق لها تحقق و لا ظهور و لا نعنى بالتوحيـد سوى غنى الواجب القيوم و فقر الأشـياء إليه و قد أشار إلى فقرها الوجودى و ربطها الذاتى بقوله و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا إلى آخره، س قده

حقیقه الوجود لا نقص لها و أنما یلحقه النقص لأجل المعلولیه(۱) و ذلک لأن المعلول- لا یمکن أن یکون فی فضیله الوجود مساویا لعلته فلو لم یکن الوجود مجعولا ذا قاهر- یوجده و یحصله کما یقتضیه لا یتصور أن یکون له نحو من القصور لأن حقیقه الوجود کما علمت بسیطه لا حد لها و لا تعین إلا محض الفعلیه و الحصول و إلا لکان فیه ترکیب أو له ماهیه غیر الموجودیه.

و قد مر أیضا أن الوجود إذا کان معلولا کان مجعولا بنفسه جعلا بسیطا و کان ذاته بذاته مفتقرا إلی جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقیقه واجب الهویه و إما مفتقر الذات إلیه متعلق الجوهریه و علی أی القسمین یثبت و یتبین أن وجود واجب الوجود غنی الهویه عما سواه و هذا هو ما أردناه.

و اعلم أن هذه الحجه فی غایه المتانه و القوه یقرب مأخذها من مأخذ طریقه

۱- إن قلت المعلولیه ذاتیه لأن الوجود مجعول بالذات قلت نعم لکن کلاهما ذاتیان للمرتبه الخاصه لا لأصل الحقیقه المحفوظه فی المراتب و النقص قد یطلق و یراد به نفس نحو الوجود النازل و هو عین هذه المرتبه المقتضیه للتشکیک و قد یطلق و یراد به العدم- و فقد هذه المرتبه النازله للأخری و هذا لیس فی قوام المرتبه لأنها وجود و ذاک عدم. و خلاصه کلامه أن حقیقه الوجود بشرط الإرسال لیس فیها نقص و قصور و کل مرتبه منها لیست خالیه عن سنخ الحقیقه و القصور یعود إلی المرتبه باعتبار مصحوبیتها للعدم- بل الماهیه القابله فإذا استدل علی الوجوب الذاتی بمرتبه الظهور لم یستدل بغیره علیه لأن مرتبه الظهور سنخ الحقیقه و وحدتها لیست عددیه بل وحده حقه. لکنی أقول المقدمات المأخوذه فی هذه الحجه و إن کانت شامخه فیها مطالب عالیه- إلا أن الاستکشاف عنها فی أول الأمر لیس بلازم إذ تصیر به کثیره الدقه عسره النیل و إن کان لازما فی مقام آخر کمقام البحث عن فیاضیته. فالأسد الأخصر أن یقال بعد ثبوت أصاله الوجود إن حقیقه الوجود التی هی عین الأعیان و حاق الواقع حقیقه مرسله یمتنع علیها العدم إذ کل مقابل غیر قابل لمقابل- و الحقیقه المرسله التی یمتنع علیها العدم واجبه الوجود بالذات فحقیقه الوجود الکذائیه- واجبه الوجود بالذات و هو المطلوب، س قده

الإشـراقيين التى تبتنى على قاعـده النور(۱) لكن البـاحثين من المتأخرين- لـذهولهم عن بعض مقـدمات هـذا البرهان أو ضـعف عقولهم عن إدراک معنى الأشـد و الأضـعف- فى حقيقه الوجود ربمـا يقع بينهم الاـعتراض على هـذا المنهـج تـاره بأنه لا معنى لكون حقيقه واحـده مختلفه بالكمـال و النقص بحسب أصـل تلـک الحقيقه حتى يكون مـا به الاتفـاق و مـا به الاختلاـف معنى واحدا(۲) و تاره بعـد تسـليمه بأنا لا نسـلم أن الكمال مقتضـى أصل الحقيقه و أن القصور يقتضـى المعلوليه و الافتقار إلى ما هو الكامل فإن لأحد

۱- لأن النور أيضا عندهم حقيقه واحده ذات مراتب متفاوته بالتقدم و التأخر و الغنى و الفقر و غير ذلک و الأنوار الحسـيه فضـلا عن الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره من حقيقه النور. و إنما كانت الطريقتان قريبتين لا متحدتين لأن طريقه الوجود و هو النور الحقيقى- لكونه ظاهرا بالـذات مظهرا للغير الذى هو الماهيات بالحقيقه كانت أشـمل و أوسع لأن نور الوجود يسـرى إلى الهيولا فضـلا عن الطبائع و الأجسام و الأعراض و النور فى قاعده الإشـراق غايه نزوله الأنوار العرضـيه و أما الأجسام و الأعراض الأخرى فعندهم غواسق فقاعده نور الوجود أسد و أحكم و أعذب و أتم، س قده

۲- هذا مغالطه نشأت من الاشـتباه بين شـيئيه الوجود و شـيئيه الماهيه ففى شـيئيه الماهيه لا يتحدان فإن شـيئيتى ماهيتى الجنس و الفصـل مثلاـ لاـ تتحـدان أصـلا و أمـا شـيئيه الوجود فهـذا الاتحاد فيها أمر متحقق بناء على التشـكيک فى الوجود الـذى هو أمر تحقيقى برهـانى كما مر فى السـفر الأول- بل ماهيات الأجناس و الفصول من حيث التحقق فى العين فى غير المركبات الخارجيه من الأجسام متحده ففى البسائط الخارجيه كالأعراض ما به الاشتراک كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصـر فى البياض و لكن وجودا فإن وجود الجنس و الفصل واحـد و جعلهما واحـد فمن هنا يتفطن اللبيب أن هـذا من خواص الوجود و قد ذكرنا فى موضع آخر أن آيه ذلـک الأعـداد فـإن مـا به الاـشتراک فيهـا الوحـده التى هى مبـدؤها و هى بعينها ما به الامتياز فيها و هى مادتها و صورتها و راسمها و مفنيها و الوحده هى الوجود أو مساوقته، س قده

أن يقول لو اقتضـى ذات الوجود و حقيقته الواجبيه لكان كل وجود واجبا و لو اقتضى الإمكان و الفقر لكان الكل ممكنا و لو لم يقتض شـيئا من الوجوب و الإمكـان لكـان كل منهما معللا بالغير(۱) فكـان الواجب مفتقرا إلى عله و هو محـال و بطلاـن التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم بأقسامه فكون الوجود حقيقه واحده متفاوته بالكمال و النقص أمر محال.

أقول مبنى هـذا الإـيراد كمـا أشـرنا إليه على قصور الإدراك عن البلوغ إلى فهم المراد فإن كون الوجود حقيقه واحـده(۲) ليس ككون الإنسـان مـاهيه واحـده- لأـن الوحـده فى الماهيـات ليست مثـل الوحـده فى الوجود لأـن تلك الوحـده ذهنيه(۳) عارضه للكليـات زائـده على ذاتها عارضه لها بعـد حـذف مشـخصاتها فالتقسـيم جار بعـد عروض الوحـده إياها لأنه عباره عن ضم قيود متخالفه بالمقسم الواحـد بأن تلك الماهيه الواحـده إما كـذا و إما كـذا و أما الوجود فليس ماهيه كليه واحـده فى الجميع- حتى يجرى فيهـا ما ذكروه من التقسـيم كسائر الطبائع الكليه التى يجوز أن توجـد فى الـذهن و يعرضـها العموم و الاشتراك حتى يرد عليه التقسـيم المعتبر فيه الوحـده للمقسم من جنس وحده الأقسام إن جنسا فجنسا و إن نوعا فنوعا و إن شـخصا فشـخصا و قد مر أن الوجود ليس بجنس و لاـ نوع و لا شـخص تحت نوع أو جنس و وحـده هـذه الحقيقه و اشتراكها بين الأفراد و الآحاد ضـرب آخر من الوحده و الاتحاد فهذا السؤال

۱- بقى هنا شق آخر و هو أن يقتضى كليهما و لا يتم سند المنع إلا بإبطاله س قده

۲- محصـله أن الإشـكال أنمـا يرد فى المتواطى دون المشـكك و حقيقه الوجود مشـككه غير متواطئه و لم يجب ره عن الشـطر الأول من الإشكال تعويلا على ما تقدم فى مباحث الوجود، ط مد ظله

۳- بخلاف الوحده فى حقيقه الوجود فإنها عينيه لا ذهنيه ذاتيه لا عارضه و معروضها التعملى- باعتبار العروض فى العنوان لا فى المعنون هو شيئيه حقيقه الوجود لا شيئيه الماهيه و الكليه الطبيعيه و حذف المشخصات فى حقيقه الوجود لا يمكن لأن تشخصها بذاتها المتفاوته المراتب. و بالجمله وحده هذه الحقيقه وحده حقه حقيقيه لا عدديه، س قده

و الاعتراض ساقط بالكليه لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعه كليه.

فإن أورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بأنه إن اقتضـى الواجبيه كان جميع أفراده واجبا و إلا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات.

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكايه عن حقيقه الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هـذا المفهوم المصـدرى فلا يقتضـى شـيئا و هو كسـائر الصـفات من العوارض المفتقره إلى غيرهـا و ليس شـى ء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجيه لأنه اعتبار عقلى نعم ربما يقال(۱) بأنه عين فى الواجب زائد فى الممكن- بمعنى أن ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود- بخلاف الممكن إذ ليس كذلك إلا إذا لوحظ معه غيره.

تنقيح و تهذيب:

إن صاحب الإشراق أورد مثل ذلك الإيراد على نفسه فى طريقته المبتنيه على قاعده النور و الظلمه.

و أجاب عنه بما ملخصه أن الماهيه المشتركه بين تلك المراتب الكامله- و المتوسـطه و الناقصه معنى كلى موجود فى الـذهن و ليس بمشترك فى الخـارج بينهـا فـإن مـا فى الخـارج ليس مركبـا من أصل الماهيه و كمالها حتى يجب أن يحصل ما هو لمرتبه مخصوصه منها لمرتبه أخرى بل المراتب و الأفراد المختلفه متباينه فى الخارج- فإن ذات الكامل مباينه لذات الناقص و المتوسط فيجوز أن يختلف تلـك الأفراد فى اللوازم و الآثار فالاشـتباه أنما نشأ من أخـذ ما فى الـذهن مكان ما فى الخارج هـذا حاصل ما أفاده فى دفع ذلك الإشكال.

أقول و أنت تعلم أن الحق أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج سـيما عند من ذهب إلى أن الوجود اعتبار عقلى لا صوره له فى الأعيان و ما فى الأعيان هو ماهيات الأشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع فى الخارج هى

۱- و القائل الحكيم الفاضل الكاتبى فى حكمه العين فإنه بعد ما ذكر بداهه مفهوم الوجود و اشتراكه ذكر هذا الكلام، س قده

الماهيه لا بشرط شی ء أعنی الكلی الطبيعی(۱) الذی يعرضه الكليه و العموم فی الذهن و إن لم يكن فی الخارج بهذه الصفه إلا بالقوه ففی الخارج أمر من شأنه أن يحصل فی الذهن و يعرض له الاشتراك بين كثيرين.

فنقول الأمر المشترك موجود فی الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن فهذا الأمر المشترك معنی واحد ذاتی لأفراده المختلفه بالكمال و النقص و غيرهما من التعينات كما هو مذهبه فإذن للعقل أن ينظر إليه من حيث هو هو- لأنه أمر عقلی سواء اعتبر معه الوحده العقليه أو لم تعتبر(۲) فيجدها إما مقتضيه لشی ء من خصوصيات الأقسام و مراتبها من الكمال و النقص فيحكم بأن ما عدا تلك الخصوصيه أو تلك المرتبه ليس من أفراده الذاتيه و إما غير مقتضيه لشی ء منها فيكون كل من المراتب و الخصوصيات بسبب أمر زائد علی طبيعتها المشتركه فالقول بأن ما به الاختلاف بالكمال و النقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهيه مشتركه كليه

۱- تسميه نفس الماهيه اللابشرط شی ء بالكلی لوجوه- أحدها أنه اصطلاح خاص و لا مشاحه فی أن يسمی نفس الطبيعه التی لا كليه و لا جزئيه بالكلی بالاشتراك. و ثانيها أنه من باب تسميه الشی ء باسم ما يئول إليه فی الذهن إن أريد الأذهان السافله يكون من قبيل قوله تعالی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً. و ثالثها أنه من باب تسميه الشی ء باسم ما كان فی الذهن إن أريد الأذهان العاليه فيكون من قبيل قوله تعالی وَ آتُوا الْيَتامی أَمْوالَهُمْ إذا عرفت هذا فكلام المصنف قدس سره يشير إلی ثانی الوجوه و المراد بعروض الكليه بالقوه عروض الكليه المنطقيه و أما الكليه الطبيعيه فهی فيه بالفعل، س قده

۲- لأن شيئيه الماهيه يمكن أن يكتنهها العقل فيكون محط نظره بالترديد و التشقيق- و فيه تلميح إلی أنه بخلاف شيئيه الوجود الحقيقی فلا ينالها العقل حتی تكون مورد التشقيق- إنما طريق العلم به منحصر فی العلم الحضوری فما بيد العقل منها أنما هو مفهوم الوجود العام- الذی له وحده ذهنيه كسائر المفاهيم الذهنيه، س قده

قول فاسد غير صحيح(١) لأـن تلـك المـاهيه لعمومها و اشتراكها من شأنها أن توجـد فى كل فرد فرد و حصه حصه و مع ذلك يكون لهـا حـد جـامع صـادق على كـل فرد ذاتى أو عرضـى لها فتلك الطبيعه المتحققه فى كل فرد فرد و حصه حصه إن كانت مقتضـيه للكمـال و الشـده كـانت جميعهـا كامله شديـده و إن كانت مقتضـيه للنقص كانت جميعها ناقصه ضـعيفه و إن لم تكن مقتضيه لشى ء لكان كل منها مفتقرا إلى مخصص زائد على ماهيه تلك الطبيعه المشتركه.

فعلم و تحقق أن شيئا من الماهيات غير قابل للأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف إلا بأمور زائده عليها و مثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقه الوجود إذا كـانت متفـاوته الـدرجات إذ ليس للوجود طبيعه كليه ذهنيه يكون لها أنحاء من الحصولات كماهيه الإنسان أو الفرس أو غيرهما حيث إن لها حدا واحدا و معنى معينا مشتركا بين الكثيرين متشـخصا بتشـخصات موجودا بوجودات زائـده تلك التشـخصات و الهويات- على ذلك المعنى بحيث إذا جرده العقل عن واحـد واحـد منها حصل فيه من كل منها أمر واحـد و إذا فرض تلبسه بأى تشـخص كان صار عين ذلك التشـخص لأن حقيقه الوجود ليست إلا نفس التشـخصات و الهويات كما علمت فإذا كان مشـككا متفاوته المراتب- شـده و ضـعفا أو تقـدما و تأخرا لا يمكن تحليله إلى طبيعه مشتركه و تخصـيص زائد(٢)

١- إذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما مراتبه به الاتفاق معقول فى شيئيه الوجود الحقيقى- إذ هو لسعته غير مرهون بمرتبه فجهه الاختلاف عين جهه الاتفاق لا فى شـيئيه الماهيه لضـيقها و تجددها فكان المصـنف قدس سـره يستفسر عن الشيخ ما عنيتم بالنور ذى المراتب فإن عنيتم به الوجود فهو اعتبارى عنـدكم و إن عنيتم به الماهيه فهى فى ذاتها لا موجوده و لا معـدومه فكيف تكون نفسـها كامله و متوسـطه و ناقصه و كيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق- و إن عنيتم شيئا آخر فلا ثالث لأن الشى ء المحقق إما وجود و إما ماهيه و المنفصله حقيقه، س قده

٢- بل مراتب الوجود من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحـد مشترك فيه و من حيث العكس كثيره مشتركات و لكن كثره لا تنافى تلك الوحده الحقه و كذلك نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأنوار الأسـفهبديه عند الإشراقى حيث لا ماهيه لها تشوب النور البسـيطه فكل مرتبه منها ممتازه عن الأخرى بنفس ذاتها البسيطه المشتركه فى الحقيقه بل كذلك الأنوار الحسيه العرضـيه كـل مع الآخر فإن كل مرتبه منها مجرد النور بلا شوب ظلمه فيها حتى الضوء السابع فى البيت السابع مثلا فإن الأعراض بسائط خـارجيه و القصور عـدمى بل الأنوار العرضـيه مع الأنوار المجرده امتيازها و اشتراكها هكـذا لأنها من حقيقه تلك الأنوار عند الإشـراقى و المراتب البسـيطه بوجه بعيد نظير مراتب الحركات عند الحكيم فإنها عنده غير مشوبه بالسكنات و لو كانت أبطأ ما يتصور منها بل البطيئه هيئه متصله واحده كالسريعه، س قده

فالمرتبه الكامله منه ليست بقابله للتحليل إلى أصل مشترك و أمر زائد لأنها بسيطه الهويه و كذا المرتبه الناقصه منه ليست إلا مجرد الوجود و أما القصور فعدمي- فإذن حقيقه الوجود فی كل موجود بحسبه و أما الوحده التی تجمع الكل فهی ليست نوعيه و لا جنسيه(١) بل ضربا آخر من الوحده لا يعرفه إلا الكاملون.

١- هذا جواب عما عسى أن يقول أحد إنه إذا كان كل مرتبه من حقيقه الوجود مخالفه لمرتبه أخرى منها بنفس ذاتها البسيطه و لا جهه اشتراك فيها لئلا يلزم التركيب فأين الوحده و التوحيد. و التحقيق فی الجواب أن للكثره التی من حيث الشده و الضعف و التقدم و التأخر و غيرهما فی أصل الحقيقه الوجوديه لا تنافی الوحده الحقه بل تؤكدها فإنها كاشفه عن الأشمليه و الأوسعيه و فقد السلب بما هو سلب الوجود الذی هو مناط التركيب و بالنظر العرفانی عدم مماثله طور من الوجود لطور آخر فی المراتب الطوليه كما فی الصور التی فی المراتب العرضيه أنما هو بحكم اسم من ليس كمثله شی ء و اسمه الأحد. ٭ففی كل شی ء له آيه تدل على أنه واحد . و أما الكثره التی هی مثار التباين و الاختلاف النوعی فهی فی القوابل التی هی الماهيات الإمكانيه و ليست فی الموجود بالذات و هی اعتباريه كأصل موضوعها و أيضا المراتب التاليه و المتلوه فی السلسله الطوليه كلف و نشر و متن و شرح و مجمل و مفصل و محدود و حد و أيضا الوجود كنوع واحد ليس مراتبه كأنواع و لا كأمثال و ما قد يعبر بالأفراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجوديه من سنخ واحد إذا قيس إلى سنخ العدم كما أن الأنوار العرضيه مع تفاوتها التشكيكيه من سنخ واحد بالنسبه إلى الظلمه البحته كيف و لم يتخلل غير تلك الحقيقه الوجوديه فيها و لهذه السنخيه ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه و لو لا ـ السنخيه لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفه و لم يتحقق الاشتراك المعنوی فی الوجود و خلافه مبرهن بل ضروری، س قده

و الحاصل أن صاحب الإشراقيين لو كان قصد بماهيه النور الذى هو عنده بسيط- متفاوت بالكمال و النقص حقيقه الوجود بعينها صح ما ذهب إليه و إن أراد به مفهوما من المفهومات التى من شأنها الكليه و الاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه و الذى قاله أتباع المشائين إن الأشد و الأضعف من السواد و الحراره و النور و غيرها- راجعان إلى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الأفراد(١) لا من جهه المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه.

تذكره إجماليه:

قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذى قرع سمعك- أيها الطالب من أن حقيقه الوجود لكونها أمرا بسيطا

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاؤه إنهم بعد ما قسموا المفهوم إلى المتواطى و المشكك- و عرفوا الأول بأنه ما يتساوى صدقه على أفراده و الثانى بأنه ما يختلف فى ذلك نظروا بعين الدقه و رأوا بطلان التشكيك فى المفاهيم فعدلوا إلى القول به فى العرضى المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه لعدم مطابق له فى الواقع و لكنه أيضا غير مجد فى دفع الإشكال عن جريان التشكيك فى المفاهيم و المحذور و هو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه- و إن لم تكن المصاديق بأفراد لذلك المفهوم كما فى المفاهيم الانتزاعيه بعد باق على حاله. فالحق أن التشكيك غير جار فى المفاهيم من رأس و لا يمس كرامتها قط و إنما مصبه نفس الوجودات الخارجيه و هذا ما رامه أتباع المشائين من كون الأشد و الأضعف من السواد و الحراره و النور و غيرها راجعين إلى تفاوت الحصولات و هو قدس سره قربه من مسلكه و لم يعده منه حيث إنهم مع ذلك ذهبوا إلى أن المعنى الواحد المقول على أشياء مختلفه لا على السواء يمتنع أن يكون مقوما لتلك الأشياء أو جزء مقوم لها لأن الماهيه بمعنى ما به الشى ء هو هو لا- تختلف و لا- جزؤها بل إنما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا فوقوع الوجود على وجودات الأشياء المختلفه بالهويات وقوع لازم خارجى غير مقوم على خلاف ما ذهب إليه قده من وحده حقيقه الوجود و الاختلاف التشكيكى فى نفس الحقيقه الخارجيه المقومه، اميد

غیر ذی ماهیه و لا ذی مقوم أو محدد هی عین الواجب المقتضیه للکمال الأتم- الذی لا نهایه له شده إذ کل مرتبه أخری منها دون تلک المرتبه فی الشده لیست صرف حقیقه الوجود بل هی مع قصوره و قصور کل شی ء هو غیر ذلک الشی ء بالضروره- و قصور الوجود لیس هو الوجود بل عدمه و هذا العدم أنما یلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه فی المرتبه التالیه و ما بعدها فالقصورات و الأعدام أنما طرأت للثوانی من حیث کونها ثوانی فالأول علی کماله الأتم الذی لا حد له و لا یتصور ما هو أتم منه و القصور و الافتقار ینشآن من الإفاضه و الجعل و یتممان به أیضا لأن هویات الثوانی متعلقه بالأول فینجبر قصورها بتمامه و افتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و یثبت به أیضا توحیده لأن الوجود حقیقه واحده لا یعتریها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد یتصور فی لا تناهیه(۱)(۲) و یثبت أیضا علمه بذاته و بما سواه و حیاته إذ العلم لیس إلا الوجود(۳) و یثبت

۱- إذ لم یتخلل غیره فیه و من کلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشی ء حده انعکس ضده- کعدم النهایه فی الظهور ینعکس إلی الخفاء و فرط القرب ینعکس إلی البعد و فرط الفقر ینعکس إلی الغناء و قس علیه فعدم النهایه فی کثره الشئون و المراتب فی الوجود بحیث لا- نحو وجود إلا- و هو مصداقه ینعکس إلی الوحده الحقه الحقیقیه و من هنا ۲۴ قال الشیخ فرید الدین العطار النیشابوری- ای خدای بی نهایت جز تو کیست چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست هیچ چیز از بی نهایت بی شکی چون برون نامد کجا ماند یکی ، س قده

۲- المراد بلا تناهیه عدم محدودیته بحد إذ حد الشی ء غیره و کل غیر مفروض لحقیقه الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غیر متناه کل ما فرض ثانیا له عاد أولا لعدم حد یوجب التمیز و هذا اللاتناهی بحسب الدقه سلب تحصیلی لکنه رحمه الله یستعمله إیجابا عدولیا و هو نظر متوسط بنی علیه أبحاثه تسهیلا للتعلیم کما صرح به فی مباحث العله و المعلول فافهم ذلک، ط مد ظله

۳- و بعباره أخری العلم لیس إلا الوجدان و مرتبه فوق التمام من حقیقه الوجود واجده لنفسها أی غیر فاقده لنفسها فهی عالمه بذاتها و لکونها بسیطه الحقیقه واجده لکل الوجودات التی دون تلک المرتبه بنحو أعلی فهی عالمه بها فثبت علم تلک المرتبه بذاتها و بغیرها، س قده

قدرته و إرادته لكونهما تابعين للحياه و العلم(۱) و يثبت أيضا قيوميه وجوده لأن الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحى القيوم الدراك الفعال و لكونه مستتبعا للمراتب التى تليه الأشد فالأشد و الأشرف فالأشرف- ثبت صنعه و إبداعه و أمره و خلقه و ملكوته و ملكه فهذا المنهج الذى سلكناه أسد المناهج و أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه فى معرفه ذاته تعالى و صفاته

۱- و أيضا ثبت قدرته لكون الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير فهو نور و النور فياض الشعاع و الفيضان إذا كان عن علم و مشيه فهو قدره لأن القدره ليست إلا هذا و هذا النور ليس نورا حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور و المشيه و ثبت إرادته لكون الوجود عين العشق و المحبه لذاته- و ثبت حياته لكون الحى هو الدراك الفعال و ثبت تكلمه لكون التكلم إعرابا عما فى الضمير- و مرتبه الظهور من حقيقه الوجود إعراب عن مرتبه الخفاء كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف- و ثبت سمعه و بصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضره له فمن جملتها المسموعات و المبصرات- و قس عليه كل الصفات الكماليه لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه إذا قيل الممكنات متساويه النسبه إلى الوجود و العدم أو إنها اعتباريه يذهب الوهم أو العقل الجزئى إلى الماهيات الموجوده و يأخذ الوجود معها و يغلط و يغالط و الحال أن مراد القائل المحقق بها ليس إلا شيئيه الماهيه التى هى من واد و الوجود من صقع آخر كذلك إذا قيل الوجود عين العلم و الإراده و القدره و نحوها يذهب الوهم بل العقل إلى هذا المفهوم العام البديهى الذى هو خال عنها و ظل واحد من حقيقه الوجود فى العقل فإن للحقيقه عنوانات و إظلالا أخرى فى العقل كالوحده و التشخص و العلم و الحياه و القدره و غيرها. و أما إذا ذهب العقل المكتحل بنور الله إلى الحقيقه البسيطه المبسوطه التى يكون المنبسط عليه لها فى الذهن بل فى اعتباره حتى يكون هذا الذهاب و المراجعه إليها مقامه كيف لا يذعن و يجدها خاليه و الحال أن فوق التمام و التامات كالعقول و الناقصات كالنفوس وجودات قائمه و هى علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجوديه و الصور العلميه التى للنفوس وجودات نوريه و كذا هذه الوجودات إرادات و ابتهاجات من ذواتها بذواتها و بآثارها من حيث هى آثارها و قس عليهما الباقى. و أما العقل غير المكتحل بنور الله تعالى فضلا عن كونه صاحب المقام فى دوام التذكر- فهو إن ذهب إلى المعنون انقطع فى وجودات عالم الفرق و لا يذهب إلى وجود عالم الملكوت و الجبروت- فضلا عن اللاهوت و لا ينظر إلا بنظر إجمالى فهذا سر عدم فهم العقول الجزئيه الصفات الكماليه لحقيقه الوجود فافهم و استقم، س قده

و أفعاله إلى توسط شى ء من غيره و لا إلى الاستعانه بإبطال الدور و التسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته و وحدانيته شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و يعرف غيره أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ.

فهذا المسلک كاف لأهل الكمال فى طلب الحق و آياته و أفعاله لكن ليس لكل أحد قوه استنباط الأحكام الكثيره من أصل واحد فلا بد فى التعليم من بيان سائر الطرق الموصله إلى الحق و إن لم يكن بهذه المثابه من الإيصال

الفصل (۲) فى الإشاره إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهه الكبرى

فمنها ما أشرنا إليه فى العلم الكلى و الفلسفه الأولى

لأنا بينا خواص واجب الوجود و وحدته حيث ذكرنا أن الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب و ممكن- و الممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح من خارج(۱) و إلا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته و قد فرض ممكنا و كذا فى جانب العدم فكان ممتنعا و قد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فإن الموجودات حاصله فإن كان شى ء منها واجبا- فقد وقع الاعتراف بالواجب و إلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسله إلى غير نهايه كما مر بيانه و الدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا مع أنه يوجب تقدم الشى ء على نفسه و ذلک ضرورى البطلان و لا يدفع بطلانه اختلاف الحيثيه التعليليه- لأنها غير مكثره للذات الموضوعه لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشى ء على نفسه و هذا المسلک أقرب المسالک إلى منهج الصديقين و ليس بذلک كما زعم لأن هناک يكون النظر إلى حقيقه الوجود و هاهنا يكون النظر

۱- و هذا قولهم المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و دعوى أن هذه القضيه بديهيه أوليه و منعها مكابره و لذا فالترجيح بلا- مرجح باطل حتى عند الأشعرى فإذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء إلى أحد الطرفين كما قال المصنف قدس سره و إن الموجودات حاصله- قطعنا بوجود الواجب لاستحاله الدور و التسلسل، س قده

فی مفهوم الموجود(۱).

و حاصله أن النظر فی مفهوم الموجود و الموجودیه یعطی أنه لا یمکن تحققه إلا بالواجب إذ لو انحصر الموجود فی الممکن لم یتحقق موجود أصلا لأنه علی هذا التقدیر تحقق الممکن إما بنفسه بدون عله و هو محال بدیهه أو بغیره و ذلک الغیر أیضا ممکن علی هذا التقدیر فإما أن یتسلسل الآحاد أو یدور أو یؤدی إلی الواجب و الشقان الأولان باطلان و کذا الثالث لأنه خلاف المقدر و إن کان حقا لازما لأن نقیضه- و هو خلو الممکن عنه باطل فهذا ما وصفه الشیخ فی الإشارات بأنه طریقه الصدیقین و تبعه المتأخرون فیه.

قیل علیهم أ لستم قد أخذتم فی الدلیل وجود الممکن لما یشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله.

فأجابوا بأن هذا البرهان غیر متوقف إلا علی وجود موجود ما(۲) فإن کان واجبا فهو المرام و إن کان ممکنا فلا بد أن یستند إلی الواجب بالبیان المذکور- ثم استشکلوا فی کون البیان برهانا بأن الاحتجاج منحصر فی الإنی و اللمی و الواجب تعالی لیس معلولا لشی ء أصلا بل هو عله لجمیع ما عداه فکل ما یستدل به علی وجوده یکون دلیلا إنیا و هو لا یعطی الیقین(۳) فأجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الموجود

۱- و لکن من حیث السرایه إلی المعنون و من حیث إن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقیقی- بما هو موجود و وجه الشی ء هو الشی ء بوجه و لکن المعنون بعضه ماهیه لها الوجود، س قده

۲- لا وجود الممکن بنحو المفروغیه عنه و علی سبیل الجزم به کما فی طریقه الإمکان- أو الحدوث أو غیرها فإنها فیها ملحوظه بنحو المفروغیه عنها و الموضوعیه و من هنا قال المحقق القوشجی أیضا لا- شک فی وجود موجود إلی آخره فالوجود لیس أجنبیا عنه تعالی کالإمکان و الحدوث و غیرهما بل حقیقته حقیقه الواجب کما مر فی طریقه المتألهین و مفهومه وجهه تعالی و هو تعالی فرده کما فی طریقه الإلهیین، س قده

۳- فیه أن الذی لا یفید الیقین هو ما کان السلوک فیه من المعلول إلی العله لتوقف العلم بوجود المعلول علی العلم بوجود العله فلو عکس لدار و أما السلوک من بعض اللوازم العامه التی لا عله لها کلوازم الموجود من حیث هو موجود إلی بعض آخر فهو برهان إنی مفید للیقین کما بین فی فن البرهان من المنطق و منه جمیع البراهین المستعمله فی الفلسفه الأولی، ط مد ظله

على أن بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب فى نفسه الذى هو عله كل شـى ء- فكون مفهوم الموجود مشـتملا على فرد هو الواجب حال من أحواله التى اقتضاها- فالاستدلال بحال(۱) تلك الطبيعه المشتركه على أخرى معلوله للحال الأولى(۲) و ربما قرروا الجواب بـأنه ليس الاسـتدلال على وجود الواجب فى نفسه- بل على انتسابه إلى هـذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف فوجود الواجب فى نفسه عله لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشـى ء فى نفسه عله لشى ء و فى وجوده عند آخر معلولا كما حقق فى موضعه هذا خلاصه ما أفاده بعض المحققين من أهل البحث.

و فيه ما لا يخفى من التكلف(۳)(۴) و الحق كما سبق أن الواجب لا برهان

۱- هـذه الحـال كون الموجود إمـا واجبـا و إمـا ممكنـات متسلسـله و إما ممكنات دائره و إما ممكنات مترجحه الوجود من جهه ماهياتهـا على حـال أخرى هى كـون بعض منه واجبـا و بعض آخر منه ممكنـا على البت و اليقين. إن قلت حينئـذ فـالنتيجه حـال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى. قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستتباع و اللزوم فالبرهان عليه بالعرض، س قده

۲- الحق أنهـا ملازمه للحـال الأولى لا معلوله لها و لا هما معلولتا عله ثالثه لأنهما من اللوازم العامه المساويه للوجود و لا عله له، ط مد ظله

۳- أمـا أولاـ فلأنه لم يكن البرهـان حينئـذ لميا بل مصحوب اللم. و أما ثانيا فلأنه يجرى فى سائر الطرق مثلا يقال اسـتدل بحال مفهوم المحـدث و أنه ذو فرد حـادث- محتاج إلى العله على حال أخرى له و هو أنه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب و كـذا الاسـتدلال بحال مفهوم المحرك و هو كونه ذا فرد متحرك محتاج إلى محرك آخر غيره على حال أخرى له و هو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب و أما ثالثا فلأن الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس بـأدنى من عكسه و لا من استنادهما إلى عله ثالثه هى الواجب- فالحق أن يقال إن الشـيخ و هؤلاء و كـذا من قال إن كون العالم مصنوعا و مجعولا و عله لكون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعاليه و مروا إلى مقام ظهور الحق تعالى على الأشياء فإن له تعـالى ظهورا فى مقـام ذاته و هو ظهوره بـذاته على ذاته و هو عين مقام الخفاء على مخلوقاته و ظهورا على ما عـدا ذاته فى مقام فعله و هو الظهور فى مظاهر ذاته و مجالى صـفاته و إليه أشـير فى الحديث القدسى ؛ كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكى أعرف و من هنـا قيـل فلست تظهر لولاـى لم أكن لولاـك أو يقـال أرادوا بـالمجعوليه و المؤلفيه بفتـح اللاـم حقيقه المجعول بالـذات الذى هو الوجود الحقيقى للعالم و بالصانعيه و المؤلفيه بكسـر اللام مفهومهما الإضافى- المتحقق بتحقق منشإ انتزاعه فتلـك المجعوليه الحقيقيه نفس الإضـافه الإشـراقيه أى الإشـراق المبنى للمفعول كمـا أن الجـاعليه الحقيقيه عين الإضـافه الإشـراقيه و لكن الإشـراق المبنى للفاعـل- و حقيقه الأـولى هى حقيقه الوجود المنبسـط على الماهيات كما أن حقيقه الثانيه هى ذلـك الوجود المنبسـط و لكن ساقـط الإضـافه عنهـا متعلقـا بـالحق المتعال و هو الإيجاد الحقيقى لا المصـدرى فهـذه المجعوليه الحقيقيه و الإضـافه الإشـراقيه عله لإضافاته تعالى التى لا تعقل إلا بين الأمرين لا لإضافته الإشـراقيه المبنيه للفاعل فضـلا عن ذاته المتعاليه بذاته س قده

۴- و هو مسلم فى الجواب الثانى و ممنوع فى الأول، ط مد ظله

علیه(۱) بالذات بل بالعرض(۲) و هناک برهان شبیه باللمی(۳).

۱- المراد بالبرهان البرهان المصطلح علیه فی الفلسفه و هو البرهان اللمی و هو الذی یسلک فیه من العله إلی المعلول إذ لا عله لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممکن المبحوث عنه فی الفلسفه- و لیس المراد به ما هو مصطلح المنطقی الشامل للإنی و اللمی کیف و جمیع البراهین المستعمله فی الفلسفه و منها القائمه علی وجود الواجب براهین إنیه کما عرفت فیسلک فیها من بعض لوازم الوجود ککونه حقیقه ثابته بذاتها أو عله أولی إلی بعض آخر ککونه واجبا لذاته و الدلیل علی إراده ما ذکرنا قوله و هناک برهان شبیه باللمی فقد اعترف بوجود برهان هناک و نفی عنه اللمیه و لا یبقی حینئذ إلا الإنی، ط مد ظله

۲- له معنیان أحدهما ما ذکرنا من الاستتباع و اللزوم فی توجیه کلامهم و ثانیهما أنه کما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض و وجود العرض عرض بالعرض لماهیتهما کذلک البرهان علی الوجود، س قده

۳- هذا وجه آخر غیر ما ذکر مما بالعرض إذ فی الأول التزم أنه برهان لمی إلا أنه علی حال مفهوم الموجود أو علی وجوده تعالی الرابطی بالذات و علی وجوده النفسی بالعرض و فی الثانی لا یلتزم أنه برهان لمی بل شبیه باللمی لکن علی أنه فوق اللمی لا أنه دونه أما إنه لیس بلمی حقیقه فهو ظاهر إذ لیس هو تعالی معلولا و أما إن الاستدلال من حقیقه الوجود علی الوجوب فوق اللم- فلأن کل لم مستعیر فی الإناره من نور حقیقه الوجود-ء همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا ، س قده

و من الطرائق التی استحسنوها طریقه زعموا أنها یتم من غیر الاستعانه– بإبطال التسلسل و الدور أوردها صاحب المطارحات–

و هی أن الوجود إذا انحصر فی الممکنات الصرفه سواء ذهبت سلسلتها إلی غیر نهایه أو لم یذهب بأنها دارت علی نفسها فجمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد(۱) فی أنه یفتقر إلی عله فعلتها إما نفسها أو جزء من آحادها أو خارج عنها.

و الأول یوجب تقدم الشی ء علی نفسه و الثانی یوجب تقدمه علی نفسه و علی علله(۲) و الثالث یوجب المطلوب لأن الخارج عن جمیع الممکنات لا یکون إلا واجب الوجود و لا یذهب علیک أن هذا البیان مقدوح فیه عندنا لأن الوجود یسارق الوحده بل عینها و قد علمت(۳) أن الکثیر بما هو کثیر لیس له وجود إلا وجودات الآحاد فالمجموع من زید و عمرو لیس إلا اثنین و لا یتحقق منهما شی ء ثالث فی الوجود إلا بمحض الاعتبار فإذن لأحد أن یقول إن جمیع الممکنات لیست لها عله أخری غیر علل الآحاد فعله مجموعها عباره عن مجموع علل أفرادها فلیست بخارجه عن ذواتها الممکنه التی بعضها عله للبعض فلا یلزم الانتهاء إلی الواجب

۱– اعلم أن کل متعدد فیه اعتبارات أحدها الکل الأفرادی و هو العام الاستغراقی و لا یعتبر فیه المعیه و الاجتماع و ثانیها الکل المجموعی بمعنی الآحاد بالأسر أی ذات المجموع التی هی شی ء و الوصف العنوانی أعنی الاجتماع العارض لذلک المجموع شی ء آخر و ثالثها المجموع بشرط الهیئه الاجتماعیه و رابعها المجموع بشرط الهیئه الاجتماعیه. إذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلین بأن المجموع من الآحاد هو موجود علی حده وراء کل واحد هو الثانی أعنی المجموع بمعنی الآحاد بالأسر أو الثالث فإن الشرط خارج و أما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له إذ الهیئه أمر اعتباری و إلا لعرضها هیئه أخری و تسلسل و لقد وقع مع المصنف قدس سره فی شقاق من ادعی البداهه فی أن مجموع الآحاد بالأسر موجود علی حده و ما قال المصنف حق و صواب کما لا یخفی علی أولی الألباب و قد فصل فی الأمور العامه، س قده

۲– لما مر فی الأمور العامه أن العله المستقله للمجموع عله لکل واحد من آحاده تحقیقا لمعنی الاستقلال، س قده

۳– و قد قدمنا المناقشه فیه فیما علقناه علی مباحث الوحده و الکثره، ط مد ظله

إلا أن يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر.

ثم العجب أنهم حين ورد عليهم الإشكال على هذا المسلك بأنه يجوز أن يكون الشی ء عله لنفسه مستندا بأن مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا عله له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء(۱) و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه التزموا فی الجواب صحه كون العله التامه للشی ء عينه قالوا إن أردتم بالعله العله التامه بمعنى جميع الآحاد(۲) التی يتوقف المجموع على كل منها فهی عينه و لا محذور فيه لأن توقف ذلک المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع- حتى يلزم توقف الشی ء على نفسه و إن أردتم بها العله الفاعليه فهی جزؤه أعنی الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهی إلى الواجب فإن آحاده مستنده إلى الواجب فلا تأثير فی المجموع باعتبار بقيه الأجزاء التی هی الممكنات إلا و هو مستند إليه إما ابتداء أو بواسطه هذا و لم يتفطنوا بأن هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور- و لا يدفع الاعتراض لأن مبناه على تجويز كون الشی ء عله تامه لنفسه و كون الجزء عله فاعليه.

و المجيب يقول نعم الأمر كما قلت فإن كون مجموع الشی ء عله تامه لنفسه جائز و كون الجزء فاعلا للكل(۳) جائز أيضا و هل هذا إلا تسليم السؤال و هدم بناء الاستدلال.

۱- و للزوم كون ذلک الجزء عله لنفسه و لعلله و إنما لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج إلى البقيه هناک تعويلا على فطانه المتعلم فيجری هذا هناک و ذاک هنا، س قده

۲- أی جميع العلل التی يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها لا بمعنى جميع العلل التی يتوقف المعلول على ذلک الجميع لأنه عين المعلول و التوقف يقتضی المغايره و هو يتم فی العلل الناقصه التی هی أجزاء العله التامه فوصف الموقوف عليه للعله التامه وصف بحال المتعلق و تعريف العله بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العله التامه، س قده

۳- إن قلت ما فائده هذا و هل يهدم الدليل به أيضا و كيف يهدم فإن كل جزء يجعل فاعلا فی سلسله الممكنات غير المتناهيه ممكن يحتاج إلى فاعل فيلزم كون ذلک الجزء فاعلا لنفسه و لعلله- تحقيقا لمعنى الاستقلال و تعليل الشی ء بنفسه عله تامه مفروض الجواز لا فاعليه الشی ء لنفسه و لعلته و أما فی السند فإذا كان الواجب فاعلا للمجموع لا يلزم هذا المحذور لأن الواجب لا فاعل له لعدم مناط الحاجه و كذا ما فوق المعلول الأخير المنتهی إلى الواجب إذا جعل فاعلا لاستناده إليه- قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه إذ يختار أن جزء المجموع غير المتناهی و هو ما فوق المعلول الأخير الذاهب إلى غير النهايه فاعل للمجموع منه و من المعلول الأخير. و إذا رجعت و قلت جمله ما فوقه ممكن ما فاعله. أقول جمله ما فوق المعلول الأخير من الجمله الفوقانيه و هكذا بالغا ما بلغ و قد مر عند إجراء هذا الدليل فی إبطال التسلسل فی مبحث العله و المعلول أن معنى الاستقلال هنا أن لا شی ء فی مجموع السلسله إلا و ذلک الجزء فاعل له بنفسه أو بأجزائه و إلا يشذ عنه شی ء مما يتوقف عليه المجموع، س قده

و إنما وقعوا فى هذا كله لما زعموا أن المجموع من الأمرين أو الأمور له وجود غير وجود كل من الأفراد و لما حكموا بأن المجموع من الواجب و المعلول الأول- موجود ممكن محتاج إلى عله حكموا بأن علته التامه هى نفسه و أنه لا يلزم أن يكون العله التامه سابقه على معلولها و ذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول فى نفسه- فإن كل ممكن موجود يحتاج إلى عله فاعليه تامه التأثير و الإيجاد و كون جميع أجزاء الشىء عينه أنما يتصور فى الأعداد و الكميات التى يعتبرها الذهن و يعتبر لها وحده اجتماعيه بمجرد الفرض كالعسكر و العدد و غيرهما مما لا صوره لها فى الأعيان غير كل واحد من الآحاد.

و بعض أهل التحقيق منهم أجاب عن الإشكال المذكور فى المجموع من الواجب و المعلول الأول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا لاعتبار واحد- و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا و ذاك و هو بهذا الوجه يكون كثيرا و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا هو هما مأخوذين لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه- و يكفيان فى وجوده فيكون هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن يحتاج إلى مرجح فالجواب أنا

لا- نسلم أنهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود- و ممكن موجود و دفع معاصره هذا الجواب بأن الموجود فی هذه الصوره هو الواجب و معلوله- فإذا فرض على وجه الإجمال كان واحدا و إذا أخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره- و لا شک أنه كما أن كلا منهما موجود فهما موجود أيضا ضروره أن انتفاء الكل(۱) أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده و الآحاد بأسرها موجوده فيها و أن الممكن الموجود لا بد له من عله سواء كان واحدا أو متعددا و سواء اعتبر مجملا أو مفصلا إذ الإجمال و التفصيل أنما يوجبان اختلاف الملاحظه و لا يوجبان اختلافا فی نفس الأمر فإذا اعتبر الواجب مع المعلول الأول فلا شک أن مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصلا موجود إذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئه الاجتماعيه بدون الوصف أعنی ذات الاثنين و هو موجود لا محاله و إن لم يكن الهيئه الاجتماعيه و الاثنينيه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحده موجودا و إذا كان معروض الاثنينيه موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بد له من عله و ليس هناک شی ء آخر يصلح عله له فلا ينحسم ماده الإشكال بما ذكره.

على أنا نقول ليس التفاوت فی المثال المذكور من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فإن الكل المجموعی سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى.

أقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لأن مبناه على الاحتجاب عن معرفه أصل الوجود و أنه ليس من الانتزاعيات الاعتباريه و عن أن وجود الشی ء عين تعينه و وحدته و أن الكثره لا وجود لها فی نفس الأمر و أن الوهم إذا أخذ الشيئين شيئا واحدا- لا يوجب ذلک أن يكون لهما ذات أحديه لها حكم غير حكم هذا و ذاک فالمأخوذ

۱- كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء لا- يستلزم وجوده بوجوده كما فی العله الناقصه- و أيضا هذا فی الكل الذی له وجود كالمركبات الحقيقيه و أما فی المركب الاعتباری فلا وجود له- حتى يكون له الانتفاء سيما فی اللحاظ التفصيلی، س قده

من الإنسان و الحجر معا ليس بإنسان و لا حجر و لا شى ء آخر و كذا المأخوذ من الجوهر و العرض ليس بجوهر و لا عرض و لا غيرهما و كذا المركب من الواجب و الممكن- ليس واجبا و لا ممكنا و كون العدد موجودا فى الخارج معناه أن آحاده موجودات فيه و للعقل أن يعتبر الكثره معا و بهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلى.

أما الذى ذهب على الأول فأمور- منها زعمه أن موضوع العليه و المعلوليه يجوز أن يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار و ذلك باطل لأن العليه و المعلوليه(۱)(۲) من أقسام التقابل- فلا يمكن اجتماعهما فى ذات واحده و لو باعتبارين.

۱- أقول التغاير الاعتبارى النفس الأمرى يكفى عندكم لموضوع العليه و المعلوليه- فى كثير من المواضع منها عليه الفصل للجنس و لا سيما فى البسائط الخارجيه و الفصل و الجنس وجودهما واحد و لكن ذلك الوجود الواحد مضافا إلى ماهيه الفصل عله و مضافا إلى ماهيه الجنس معلول و منها عليه الصوره للهيولى و تركيبهما عند المصنف قدس سره اتحادى لا انضمامى- و منها تقدم اعتبار الحياه بالذات فى الذات المتعاليه على اعتبار العلم و تقدم اعتبار العلم على اعتبار الإراده و قس عليه كما قال بعض المتكلمين و الجواب أما عن الأول فهو أن العليه بين الجنس و الفصل لأجل أنهما عين الماده و الصوره بالذات و التغاير باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا و الصوره شريكه العله للماده و هما متغايرتان بالذات و عن الثانى أن مراده بالاتحاد- ليس أن حيثيه القوه عين حيثيه الفعليه و الحال أنهما متعاندتان و تعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهيولى و الصوره بل أن الهيولى لما كانت صرف القوه و القوه ضعيفه التحصل لا تأبى عن الاتحاد مع الفعليه بخلاف الفعليات فإنها لشدتها متابئه عن الاتحاد و مع ذلك مغايرتهما باعتبار أن الصوره كانت و ستكون فى عالم المثال منفكه عن الهيولى و الهيولى كانت متلبسه بغير هذه الصوره هذا على طريقته قدس سره و عندنا التركيب بينهما انضمامى لا اتحادى و عن الثالث أن التقدم و التأخر فى صفات الله تعالى خلاف التحقيق لأنها عين ذاته تعالى، س قده

۲- المراد بهما عنوانا العليه و المعلوليه من حيث انتزاعهما عن ذاتى العله و المعلول- الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشى ء على نفسه بالذات و التقابل بينهما بالتضايف لكنه ره يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات كالعاقليه و المعقوليه و إنما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعليه و المعلوليه و قد صرح بذلك مرارا ففى العباره بعض المسامحه، ط مد ظله

و منها أن المرکب من الواجب و الصادر الأول لو کان موجودا ممکنا کان الصادر(۱) من الواجب فی أول المراتب شیئین ذلک الصادر و ذلک المجموع لا أمرا واحدا و هو خلاف ما تقرر من مذهبهم.

و منها أن هذا الموجود المرکب عندهم لیس أحد أقسام الوجود لأنه لیس واجبا و لا عقلا و لا نفسا و لا جسما و لا عرضا و کل موجود فی الواقع یجب أن یکون أحد هذه الأقسام.

و منها أن الحق جری علی لسانه فی آخر کلامه حیث ذکر أنهما مأخوذین بهذا الاعتبار اثنان واجب و ممکن و لم یتفطن بأنه محط الجواب و لا حاجه إلی اعتبارهما معا شیئا واحدا حتی یرد الإشکال إذ لا ضروره و لا برهان یدعو إلی کونهما معا موجودا واحدا(۲) فی الخارج کیف و المعیه تؤذن بالاثنینیه.

و أما الذی ذهب علی معاصره فبعض(۳) هذه المذکورات(۴) مع شی ء آخر

۱- إن قلت عله المجموع لیست هی الواجب تعالی بل هی المجموع عند ذلک المدقق- قلت لیس المراد بالمصدر هو العله التامه بل الفاعل و الفاعل للمجموع هو الواجب تعالی- کما مر عند قوله و إن أردتم بها العله الفاعلیه إن قلت صدور هذین الشیئین بالترتیب و هو جائز عندهم فصدور الصادر الأول مقدم علی صدور المجموع قلت لیس کذلک إذ فی مرتبه صدور ذلک الصادر صدر المجموع و حصل عقد الاجتماع بلا ترتیب و بغیر انتظار، س قده
۲- کیف و لو کانا موجودا علی حده لزم کون الواجب جزءا لغیره و الحال أنه- کما لا جزء له لا یکون جزءا لغیره حاشاه عن ذلک و هذا أیضا أحد المحاذیر الوارده علی هذا المدقق و معاصره و قد أشار قدس سره إلیه و إلی غیره بکلمه منها، س قده
۳- لا کلها کاتحاد موضوع العلیه و المعلولیه لأنه کان جارحا و لم یعین العله و کجریان الحق علی لسانه، س قده
۴- و لا یخفی علیک أنه بنی دفعه علی تأثیر اللحاظ فی نفس الأمر و استتباع اختلافه اختلافا فیها و لذا التزم بأن الواجب و الممکن علی فرض التفصیل موجود متعدد وجود کل منحاز عن الآخر و علی فرض الإجمال کان وجودهما واحدا و هذا صریح فی أن الملاحظه لها دخل فی نفس الأمر مع أنه صرح فی ذیل کلامه بعدم إیجاب اختلاف الملاحظه الاختلاف فی نفس الأمر فهو بنفسه زیف کلامه و أخر بنیانه، اد

و هو استدلاله على كون المتعدد موجودا بأن آحاده موجوده و بأنه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شى ء من آحاده و شى ء منها غير منتف و كلا الوجهين مغلطه فإن كون الآحاد موجوده معناه أنها موجوده بوجودات متعدده مختلفه بالوجوب و الإمكان و الجوهريه و العرضيه مثلا فكذلك حكم المتعدد فى كونه موجودا معناه أنه موجود بوجودات مختلفه لها أحكام مختلفه و أما قوله انتفاء المتعدد أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده فليس فيه دلاله على ما هو بصدده إذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق فى الخارج أو من شأنه أن يتحقق و ذلك بأن يكون له صوره وحدانيه طبيعيه- فانتفاؤه بانتفاء شى ء من أجزائه و ليس يلزم منه أن يكون لكل مجموع من الآحاد المتعدده الموجود فى الخارج بأى وجه كانت وجود حقيقى غير وجودات الآحاد- و أيضا يلزم على ما تصوره و صوره بطلان الحصر فى التقسيمات فإذا قلت الشى ء إما واجب أو ممكن أو الجوهر إما مجرد أو مادى أو الكلمه إما اسم أو فعل أو حرف لم يظهر الحصر المقصود إلا إذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقى-

و من المناهج غير المبتنيه على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الإمكان.

و تقريره بعد أن يمهد أن الشى ء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و أن الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولويه وجوده لذاته و إلا لكان(۱) كافيا لذاته فى حصول وجوده و كان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو أن الممكن سواء كان واحدا أو متعددا مترتبا أو متكافئا لا يصح أن يقتضى وجوب وجود شى ء إذ المقتضى لوجوب وجود الشى ء لا بد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعا و ليس هذا من شأن الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العله و المعلول الممكنين و إن لم يجز طريانه للمعلول فقد دون العله كما فى لوازم الموجودات الممكنه فإذن الممكنات سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه فى حكم ممكن واحد فى أنه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا أنحاؤه حتى يصير

۱- الأولويه الذاتيه إما كافيه أو غير كافيه و الملازمه بين هذا التالى و مقدمه ثابته- على التقدير الأول لا الثانى و لكن فى مقام إثبات الصانع لا يضر الثانى فتصدى لإبطال الأول، س قده

واجبا بها ليكون موجودا فلا بد فی كون الممكن موجودا أن يكون علتها غير خارجه عن حقيقه واجب الوجود لذاته و هو المطلوب و إليه الإشاره فی كلام الفارابی حيث قال لو حصلت سلسله الوجود بلا وجوب و يكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم إما إيجاد الشی ء لنفسه و ذلک فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش انتهی.

و معناه أن هذا الممكن إن أفاد وجوب الوجود و امتناع العدم لزم كون الشی ء عله لنفسه مقتضيا له و هو باطل لاستلزامه تقدم الشی ء علی نفسه و إن لم يفد الوجوب و لم يمنع العدم فيلزم صحه عدمه بنفسه و هو أفحش بطلانا و ذلک لأن المحذور الأول لازم هنا أيضا من كون الشی ء سببا لنفسه بأی وجه كان مع محذور آخر- و هو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث إن عروض العدم له ابتداء أولی من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع الحصول

الفصل (۳) فی الإشاره إلی وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلی ما فيها من الاختلال

اشاره

الفصل (۳) فی الإشاره إلی وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين(۱) من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلی ما فيها من الاختلال

قال و من البراهين التی ظهرت لی فی هذا المطلب

و ناسب أهل البحث أن يقال علی تقدير كون الموجودات منحصره فی الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

۱- قال سيدنا الأستاذ دام بقاه الظاهر أن هذا البعض من العرفاء و يشعر بذلک قوله و ناسب أهل البحث الظاهر فی عدم كونه بنفسه منهم و العرفاء جلهم قائلون بأصاله الوجود فلو بنی ما استدل به من الوجوه علی أصاله الوجود لما يرد عليها شی ء مما أورده قده- فإن ما أورده يبتنی علی حمل الوجود فی كلام هذا البعض علی مفهومه و قد حققت أن مراده- علی ما استظهرناه من كلامه هو حقيقه الوجود و شخصه لا مفهومه الانتزاعی الذهنی. ثم إن الوجوه الأربعه بالحقيقه ترجع إلی وجهين الأول الاستدلال من طريق الدور- و الثانی الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسک بشی ء من الدور و التسلسل و رجوع الوجوه الثلاثه إلی هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه علی أصاله الوجود و جعل شخص الوجود مصب الاستدلال، اد

ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما لأن وجود الممكنات أنما يتحقق بالإيجاد و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما(۱) لأن الشی ء ما لم يوجد لم يوجد.

و منها أن ليس(۲) للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و إلا لزم تقدم الشی ء على نفسه و بذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل و هذا حقيق بأن يكون طريقه الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه و بعباره أخرى- مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات و بذلك يثبت وجود واجب الوجود و بعباره أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا شيئا(۳) محضا و مجموع الممكنات ليس يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و بذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

۱- المراد بموجود ما إما الفرد المنتشر من الموجود و إما الطبيعه منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسه احتمالات و كذا فی إيجاد ما فيضرب الخمسه فی الخمسه تصير خمسه و عشرين و على كل واحد من التقادير ففی قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسه و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسه و العشرين فی مثله ستمائه و خمسه و عشرون احتمالا. إن قلت موجود ما مثلا ظاهر فی الفرد المنتشر لا غيره قلت ليس كذلك أ لا ترى أن المصنف قدس سره قد حملهما على الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمه ما الإبهاميه للتعميم و الإبهام بالنسبه إلى هذه الأقسام الخمسه لا بالنسبه إلى أشخاص الموجود أی نحن فی مندوحه من التخصيص و لا حاجه بنا أن نخصص الكلام بالطبيعه أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام، س قده

۲- إحدى المقدمتين هنا مطويه هی أن الممكن له مبدأ و كذا فی العباره الأخرى- و كونه حقيقا بأن يكون طريقه الصديقين مبنی على أن يراد بالموجود حقيقه الوجود التی هی حقيقه بسيطه نوريه و بالإطلاق السعه و الإحاطه لا ما يستعمل فی المفاهيم كالكليه، س قده

۳- لأن حيثيه الوجود كاشفه عن حيثيه الوجوب لأن الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضروره فی حال الوجود و لأن الموجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فی جميع أوعيه الوجود من الأذهان العاليه و السافله فإنه إذ انمحت صوره شی ء عن صفحه الأعيان فهی ثابته فی صفحه بل صفحات من الأذهان فی نشأه العلم بل إذا وقع شی ء فی مرتبه من مراتب العين كعالم الماده بحيث انعقد فيه قضيه فعليه لا يرتفع عن نفس الأمر لأن الارتفاع النفس الأمری أنما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الأمری لأن رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها بخلاف تحققها، س قده

أقول فی کل من هذه الوجوه نوع خلل–

أما الوجه الأول

فلیس یلزم علی التقدیر المذکور دور باطل فإن الدور المصطلح علیه عند العلماء هو الذی یکون طرفاه واحدا بالعدد لا کحکم توقف النطفه علی الحیوان و الحیوان علی النطفه مما یتقدم طبیعه مرسله علی طبیعه مرسله أخری– و هی تتقدم أیضا علیها فی صوره التسلسل فالمغالطه نشأت هاهنا من أخذ الکلی مکان الجزئی و الوحده النوعیه مکان الوحده الشخصیه و مثل هذه المغلطه وقع لمحمد الشهرستانی فی کتابه المسمی بمصارع الفلاسفه– حیث قال اعلم أنه لو لم یکن للعالم بدء زمانی یلزم الدور فإن الدور فی النطفه و الإنسان و البیض و الدجاج أنما ینقطع إذا عنیت الابتداء من أحد طرفی الدور و إلا لتوقف وجود أحدهما علی الآخر و لم یکن لتحصیل أحدهما دون الآخر أولویه و ذلک یؤدی إلی أن لا یحصلا أصلا و قد حصلا فلا بد من قطع الدور بأحدهما و البدء فی الأشخاص الإنسانیه بالأکمل أولی قال المحقق الطوسی قدس سره فی الجواب أحسنت یا علامه فی ما یسأل عنه العوام و الصبیان(۱) فإنه لیس بدور هاهنا إلا فی اللفظ لأن الشی ء إذا توقف وجوده علی ما یحتاج فی وجوده إلی مثل ذلک الشی ء لا یکون دورا یؤدی إلی أن لا یحصلا بل ربما یتسلسلان و التسلسل إن کان مستحیلا وجب أن یکون له مبدأ فهاهنا اشتبه الدور بالتسلسل علی المصارع انتهی.

و أما الوجه الثانی منها

فهو أیضا مغالطه نشأت من إهمال أحد شروط التناقض– و هو وحده الموضوع بالشخص فإن تقدم الشی ء علی نفسه أنما یستلزم التناقض إذا کان الشی ء واحدا بالشخص و أما الواحد بالعموم فلا تناقض فیه إذا تقدم و تأخر و

۱– فهو نظیر قول بعض الظرفاء من الشعراء–* مسأله الدور جرت بینی و بین من أحب لو لا مشیبی ما جفا لو لا جفاه لم أشب ، س قده

قد مر فی أوائل السفر الأول أن مبادی الموجودات التی یبحث عنها فی الفلسفه الأولی التی موضوعها الموجود المطلق هی من عوارضه أیضا(۱) و لا محذور فیه کما نص علیه الشیخ فی إلهیات الشفاء.

و أما الوجه الثالث

فقوله مجموع الموجودات إن أراد به کل واحد واحد فلا نسلم أنه لیس لها مبدأ بل لکل منها مبدأ علی التقدیر المذکور و إن أراد به المجموع بما هو مجموع فنقول کما مر أنه لیس لها مجموع موجود وجوده غیر وجودات الآحاد علی نعت الکثره فکما لیس هناک وجود غیر وجودات الآحاد کذلک لیست هناک حاجه إلی عله غیر علل الآحاد.(۲)

و أما الوجه الرابع

فالذی یلزم منه أن یکون حیثیه الوجود غیر حیثیه الإمکان(۳) و اعتبار کون الشی ء موجودا غیر اعتبار کونه ممکنا و هو کذلک لأن الموجود بما هو موجود یستحیل أن یصیر معدوما محضا لأن فیه ضروره بشرط المحمول

۱- لأن حقیقه الوجود المطلق لها مراتب متفاوته بالتقدم و التأخر و نحوهما کما تقدم- فالمبدئیه فیها من الطواری و اللواحق لذاتها و إنما قال أیضا لأن المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمی الذی مر فی السفر الأول تحقیقه فیصدق أن له مبدءا أیضا فالمراد بالإطلاق و کذا العموم فی قوله و أما الواحد بالعموم إما السعه الوجودیه بالنسبه إلی مراتب حقیقه الوجود کما هو مذاق المصنف قدس سره و کثیر من المتألهین و إما الإبهام المفهومی المستعمل فی الکلیات الخمس کما هو مشرب الخفری و أترابه و علی أی تقدیر فلیس لهذا الموضوع وحده عددیه یستحیل فیه اجتماع المتقابلین، س قده

۲- لا یقال فیصدق أن مجموع الموجودات من حیث هو مجموع لا مبدأ له لأنا نقول نعم و لکن یصدق الکبری أیضا سلبا فإن مجموع الممکنات من حیث هو مجموع لا مبدأ له و السالبتان لا تنتجان فی الشکل الثانی و إن اعتبر وجودات الآحاد و عللها فالموجبتان لا تنتجان فی الثانی، س قده

۳- الظاهر أن مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه فی تقدیر برهان الصدیقین- فلا یرد علیه ما أورده ره فأخذ الموجود من حیث هو موجود واجب أنما یرجع إلی الضروره بشرط المحمول إذا کان وجوده زائدا علی ذاته و أما الموجود الذی ذاته عین الوجود و هو حقیقه الوجود فضرورته أزلیه لا بشرط المحمول، ط مد ظله

بخلاف الموجود بما هو ممكن إذا لم يعتبر تقيده بالوجود فيصح أن يصير معدوما محضا بحسب ذاته و لا يلزم من ذلک أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا.

فالحاصل أن حيثيه الوجود يخالف حيثيه الإمكان و لا يلزم منه اختلافهما فى الموضوع فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب فالأولى الاستعانه فى هذه الوجوه بإبطال التسلسل ليتم الكلام و إلا فغير تمام إلا إذا ثبت أن جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد(۱) فى كونه مفتقرا إلى عله خارجه عن ذاته و هو متوقف على أن يكون للجميع صوره وحدانيه و حقيقه ذاتيه غير صور الأعداد و حقائق الآحاد- و قد علمت ما فيه

الفصل (۴) فى الإشاره إلى طرائق أخرى لأقوام

أما الإلهيون

فلهم مسلک آخر و ذلک لأن لهم فى إثبات الوجود الواجبى طريقين- طريقه يتبين بها وجوده ثم بعد ذلک يثبت بها وحدته و طريقه يثبت بها أولا أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا(۲) ثم بعد ذلک يثبتون أن الأجسام و صورها و أعراضها كثيره فليس شى ء منها واجب الوجود فتعين إمكانها و احتياجها إلى مرجح.

فمن الطريق الثانى إثبات إمكان العالم الجسمانى فإن الأجسام المحصله النوعيه التركيب فيها ظاهر لأن كلا منها مركب من أصل الجسميه المشتركه و من أمر

۱- لعلک تقول لا دخل لثبوت ذلک فى تماميه جميع هذه الوجوه إلا فى الثالث و فى الرابع أيضا على بعد فاعلم أن نظره قدس سره هنا إلى بعض التقريرات فى هذه الوجوه مثل أن يراد بموجود ما و إيجاد ما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو المجموع بشرط الاجتماع لا بشطره كما ذكرنا أو بنى الكلام على التغليب، س قده

۲- فيوضع المطلوب على نحو الشرطيه و صدقها لا يستلزم وضع المقدم كإن كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا أنه يوضع وحدته و بساطته على نحو التعريف اللفظى- للمفهوم الكلى لواجب الوجود بناء على تقدم ما الشارحه على هل البسيطه لأن مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحده البسيطه بل ما يقتضى ذاته الوجود أو ما هو ذاته بذاته مستحقه لحمل مفهوم الموجود، س قده

مخصص له بنوع من الأنواع إذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هى أبسط من الجسم بما هو جسم أو لا و سواء أثبت صوره جوهريه مخصصه منوعه كما يراه المحصلون من المشائين أم لا إذ الهيئات المخصصه فى مذهب غيرهم بمنزله الصور- داخله فى الأنواع و لا أقل فى الأشخاص إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنه و الصور و الأعراض لحاجتها إلى المواد و الموضوعات ممكنه فعلى جميع القواعد الأجسام معلوله مفتقره إلى المخصصات و المخصصات معلوله مفتقره إلى المحال و النفوس أيضا مفتقره إلى الأبدان و ليس كل منهما مرجحا للآخر و إلا لزم تقدم الشى ء على نفسه و لا يوجد جسم من جسم(۱) لما مر من أن التأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و الوضع بين المؤثر و المتأثر لا يتحقق إلا بعد وجودهما- و لأن الأجسام لا يذهب إلى غير النهايه لبراهين تناهى الأبعاد فيجب أن يكون عله الجميع أمرا غير جسم و لا جسمانى و هو المطلوب.

و أما الطبيعيون

فلهم مناهج أخرى مأخوذه من جهه التغير و الاستحاله.

أحدها(۲) طريقه الحركه نفسها و هو الاستدلال من الحركات و قد علمت من

۱- و لأن العله و المعلول لا يمكن أن يتفقا نوعا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فكون أحدهما عله و الآخر معلولا ترجيح بلا مرجح و الجسم بما هو جسم نوع واحد، س قده

۲- المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثانى و نحوه بل بقوله و أيضا الأجسام الفلكيه و بقوله و يقرب و بقوله و كما هذه الطريقه و المراد من قوله و هو الاستدلال من الحركات- الاستدلال بمطالبه المحرك الفاعلى و بمطالبه المحرك الغائى أما الأول فظاهر- و أما الثانى فبيانه الإجمالى أن كل حركه طلب إراديا كان ذلك الطلب كما فى الحركه النفسانيه أو كان بغير إراده و شعور تركيبى كما فى الحركه الطبيعيه و إن لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قد قرى ء يفقهون بالياء أيضا و إذا كانت الحركه طلبا فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهى إلى منتهى الطلبات و هو الواجب تعالى الذى هو غايه الميول و الحركات و الأشواق و الرغبات كما فى الأسماء الحسنى يا من لا مقصد إلا إليه يا من لا يرغب إلا إليه يا من لا حول و لا قوه إلا به يا من لا يعبد إلا إياه و فى القرآن المجيد ما مِنْ دَابَّهٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها وَ لِكُلٍّ وِجْهَهٌ هُوَ مُوَلِّيها. و بيانه التفصيلى أن الحركات فى البسائط من الأجسام و المركبات منها طلبات لباب الأبواب الذى هو الإنسان و تقربات إليه و الإنسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهى إلى التخلق بأخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الإنسان ليكون عالما أديبا و إذا كان يسعى أن يصير فقيها و إذا صار يشتاق أن يغدو متكلما و إذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلهيا يعنى عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و إذا بلغ إلى هذا المقام الذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرئاستين فائزا بالحسنيين متخلقا بأخلاق الله جل جلاله علما و عملا- و بالجمله إذا كان الإنسان رفيع الهمه لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل فلا بد أن يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنابه و شمروا الأذيال للوفود على فناء بابه و بذلوا الجهد بغيه لاقترابه و لذا لا يتسلى الطالب المذكور إلا بالاتصاف بصفات مرجعه و مآبه و

فی الحدیث القدسی: "یا بن آدم خلقت الأشیاء لأجلک و خلقتک لأجلی ، س قده

قبل أن المتحرک لا یوجب حرکه بل یحتاج إلی محرک غیره و المحرکات لا محاله تنتهی إلی محرک غیر متحرک أصلا دفعا للدور و التسلسل و هو لعدم تغیره و براءته عن القوه و الحدوث واجب الوجود أو وجه من وجوهه کما مر ذکره فی مباحث حدوث العالم و أیضا الأجسام الفلکیه تبین عند الطبیعیین أن حرکاتها نفسانیه لا طبیعیه و المباشر للحرکات نفس فاعله بالإراده فلها فی فعلها غایه فهی قاصده للخیر لا تحرک لأجل شهوه أو غضب أو التفات إلی نفع یصل إلی ما دونها إذ لا وقع له عندها و لا الغایه حال بعضها لبعض و إلا لتشابهت الحرکات و لم ینته عدد الأجسام إلی آخر فإذا لم یکن غایتها شهوانیه و لا حال بعضها مع بعض و لا الأجسام التی تحتها أو فوقها و لا نفوس ما تحتها أو ما فوقها علی ما بین فی موضعه فتعین أن تکون لأمر غیر جسمانی و لا نفسانی فإن وجب وجوده فهو المراد و إلا استلزمه و هذه طریقه الخلیل ص.

و یقرب من هذا الطریق أن الأمور الزائله إمکانها و حدوثها ظاهر و انفعال العنصریات عن السماویات معلوم(۱) و لیست السماویات بعضها عله للبعض أما المحوی للحاوی فهو ظاهر لکونه أقصر و أحقر و أما الحاوی للمحوی فلاستلزامه(۲) لإمکان الخلاء و الکواکب أشرف من غیرها و الشمس أشرف الجمیع فهی أولی بهذا الوهم- و مع ذلک متغیر متجدد الأحوال من الطلوع و الأفول فیحتاج إلی محرک غیر ذاتها فما

۱- أی فلا یکون العنصریات عله للسماویات فبقی أن یکون بعضها عله بعض کفلک لفلک أو الفلکی کالشمس للفلک و أبطل الشقوق حتی یثبت المطلوب، س قده

۲- و ذلک حیث إن وجود المعلول لا یکون فی مرتبه وجود علته، اد

وقع فی أوهام القاصرین من الصابئین و غیرهم لیس إلا من جهه الغلط فی السماویات و بهذه الطریقه یبطل کونها الغایه القصوی و ثبت ما وراءها ما هو أکمل و هو محرکها لا علی سبیل مباشره و تغیر بل علی سبیل تشویق عقلی و إمداد نوری و هو واجب الوجود فاطر الکل و کمال هذه الطریقه بما حققناه و أحکمناه من إثبات الحرکه الجوهریه فی جمیع الطبائع الجسمانیه فلکیه کانت أو عنصریه فالأفول و الدثور کما یلحقها من جهه الصفات- و الهیئات من الأوضاع و غیرها کذلک یلزمها من جهه الجوهر و الذات فمحول ذواتها و مبقیها علی سبیل تجدد الأمثال هو الذی لیس بجسم و لا جسمانی و علی هذا المعنی یحمل حکایه الخلیل ع حیث نظر فی أفول الکواکب و غیرها بحسب تجدد جواهرها فی کل آن مع ما رأی من بقاء ملکوتها و صورها العقلیه عند الله باقیه ببقائه- حیث قال تعالی وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره و زواله إلی عالم الربوبیه فقال- لا أُحِبُّ الْآفِلِینَ ... إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِیفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ

و للطبیعیین مسلک آخر

اشاره

و للطبیعیین(۱) مسلک آخریبتنی علی معرفه النفس و هو شریف جدا لکنه دون مسلک الصدیقین الذی مر ذکره و وجه ذلک أن السالک هاهنا عین الطریق و فی الأول المسلوک إلیه عین السبیل فهو أشرف.

۱- وجه کونه للطبیعی أن النفس بما هی نفس حادثه بحدوث البدن و أنها بما هی نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبیعی کما أن طرق الحرکه للطبیعی لأن الجسم بما هو واقع فی التغیر موضوع علم الطبیعی و یجوز جعل هذا المسلک للإلهی جوازا متساوی الطرفین- لو لم یکن راجحا بملاحظه ابتنائه بالنحو الأوثق الأشرف علی معرفه النفس المستلزمه لمعرفه الرب ء کما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه و بملاحظه أخذ تجرد النفس فی الدلیل و أن النفس السالکه عین المسلک بل بما هی مجرده عین المسلوک إلیه ظهورا فی مقام الفعل إذ لا آیه أکبر من النفس المجرده بالفعل الکامله علما و عملا و النفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الإلهی. و لهذا الابتناء و اقتناء هذه الخبایا و اجتناء هذه الثمرات کما أشار المصنف قده- لا یمکن أن یقال یمکن تقریر الدلیل بوجه أخصر و أخف مئونه من أن هذا الجسم أو الصوره أو العرض أو النفس الجسمانیه الحدوث و الروحانیه البقاء عند المصنف قدس سره حادثه فهی ممکنه مفتقره فی وجودها إلی سبب غیر جسم و لا جسمانی لأن الجسم و الجسمانی تأثیرهما بتوسط الوضع- و الوضع لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم إذ کما لا یتصور الوضع بالنسبه إلی المجرد کذلک لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم علی الطریق الأولی. لأنا نقول یفقد حینئذ تلک الثمرات من معارف الآیه الکبری علی أنه یمکن أن یقال- حینئذ یحصل الوضع للعله الجسمانیه بالنسبه إلی ماده المعدوم من المحل أو الموضوع أو المتعلق- کما أن حراره الماء معدومه لکن یحصل للنار وضع بالنسبه إلی ماده الحراره أعنی الماء، س قده

تقریره أن النفس الإنسانیه مجرده عن الأجسام(۱) حادثه بما هی نفس(۲) مع حدوث البدن لامتناع التمایز أولا بدون الأبدان و استحاله التناسخ کما سیجی ء- فهی ممکنه مفتقره فی وجودها إلی سبب غیر جسم و لا جسمانی أما الجسم بما هو جسم(۳)

۱- إن قلت النفس غیر مجرده من أول الأمر بل جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء عند المصنف قده. قلت أولا هذا الدلیل من القوم و هم قائلون بتجرده من أول الأمر فی ذاته دون فعله- و ثانیا إن النفس و إن کانت جسمانیه حدوثا عند المصنف لکنها مجرده بقاء فیطالب العله- لمقامها التجردی و یتم الدلیل إلی آخره، س قده

۲- قید الحدوث بهذا القید للإشاره إلی قدم النفس باعتبار باطن ذاتها أی بما هی عقل کلی فإن کینونه العقل الکلی المفارق ذاتا و فعلا فی المقام الشامخ الجبروتی عند الله- کینونه النفوس فی ذلک المقام و لکنه مبنی علی قواعد حکمیه محکمه مبرهنه فی هذا الکتاب و الکتب الأخری من هذا الحکیم المتأله قدس سره من أصاله الوجود و تشکیکه و الحرکه الجوهریه- و جواز اختلاف أفراد نوع واحد فی الجسمانیه و التجرد و غیر ذلک و علی هذا یحمل- قول أفلاطون الإلهی بقدم النفس لا أنها قدیمه بما هی نفس لامتناع التمایز، س قده

۳- إن کان المراد به ما هو الجسم فی بادی ء النظر و هو الصوره الجسمیه أو الجسم علی طریق الإشراقیین بقی الهیولی التی هی جوهر أبسط عند المشائین فهی أیضا باطل کونها عله و إلا لکانت الأجسام کلها ذوات نفوس مع أن الهیولی قابله صرفه لا فعلیه و لا فاعلیه لها، س قده

فلاـ علیه له للنفس و إلاـ لکانت الأجسام کلها ذوات نفوس کـذلک و أما القوه الجسـمانیه سواء کـانت نفسا أخری أو صوره جسمیه(۱) أو عرضا جسمانیا فاستحال کونها عله لنفس لأن تأثیراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقیاس إلی ما لا وضع له.

و أیضـا الشـی ء لاـ یوجـد لمـا هو أشـرف منه و لاـ شـک أن النفس أقوی تجوهرا- و أشـرف وجودا من سـائر القوی الجرمـانیه فموجـدها لا محاله شـی ء مقـدس عن المواد و الأجرام فهو الواجب جل ذکره إما بلا واسـطه أو بواسـطه شـی ء من عالم أمره و کلمته.

و هاهنا إشکالان

أحدهما أن قولهم إن القوی الجسـمانیه لا تفعل و لا تنفعل إلا بتوسط الوضع مسـتلزم لأن لا ینفعل و لا یوجد جسم و لا صـفه له من المبادی المفارقه- إذ لا یتصور وضع بین المادی و المفارق.

و ثانیهما أنه یلزم أن لا یؤثر البدن و أحواله فی النفس لتجردها عنه.

و الجواب عن الأول أن الأجسام و المواد نفسها(۲) هی الموجوده المنفعله

۱- المراد بـالصوره الجسـمیه الصوره النوعیه و هو ظاهر أراد قـدس سره إبطال هـذا بوجه آخر هو حـدیث مـدخلیه الوضع و إلا فیلزم المحـذور الأـول أیضـا و هو کون الموضوعـات- و المحـال کلها ذوات نفوس إنسانیه لأن العله المسـتقله لها کمال قرب و معیه بمعلولهـا فلـو کـانت القـوی عله لنفس إنسـانیه کـانت العله هی الصـور النـوعیه و الأـعراض الجسـمانیه و النفوس النبـاتیه و الحیوانیه اللواتی فی الأبدان الإنسانیه و إذا کان کذلک لزم ما ذکرنا أیضا نعم لا یلزم ذلک فی علیه نفس إنسانیه منفصله لنفس إنسانیه منفصله أخری أو نفس فلکیه لنفس إنسانیه و تبطل بحدیث توسط الوضع، س قده

۲- فلو توسـط الوضع فی انفعالهـا فی أصـل ماهیاتهـا لقبول وجوداتهـا عن المبـادی توسـطت الماده بین نفسـها و نفسـها إذ کلما توسط الوضع فی انفعال المواد عن القوی الجسـمانیه توسـطت الماده فی تحصـیل الوضع ثم الوضع فی حصول التأثیر و التأثر فلو توسط الوضع فی حصول نفس المـاده عن المفـارق لزم توسـط الشـی ء لنفسه و لزم تقـدم الشـی ء علی نفسه فتوسط الوضع فی حصول نفس المـاده موقوف علی توسـط المـاده و توسـط المـاده هنـا محـال و الموقوف علی المحال محال- و أیضا المفارق له إضافه إشـراقیه إلی المواد و الأجسام لا إضافه مقولیه فکیف یتصور الوضع هنا و أیضا ذوات الأوضاع بالنسبه إلی المبادی العالیه المفارقه فضـلا عن مبـدإ المبادی لیست بـذوات أوضاع کما أنها من هذه الجهه لیست بزمانیه و لا مکانیه بل کالآن و النقطه، س قده

عن المبادی لا المنفعله عنها بتوسط أوضاعها فالمحال غیر لازم و اللازم غیر محال.

و أما عن الثانی فالنفس عندنا غیر متأثره عن البدن من حیث تجردها عنه بل من حیث تعلقها به و تمام هذا البحث یطلب من کتابنا المسمی بالمبدإ و المعاد.

و أما المتکلمون(۱) فطریقتهم تقرب من طریقه الطبیعیین المبتنیه علی الحرکه لأن طریقتهم تبتنی علی الحدوث قالوا إن الأجسام لا تخلو عن الحرکه و السکون و هما حادثان و ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام کلها حادثه و کل حادث مفتقر إلی محدث فمحدثها غیر جسم و لا جسمانی و هو الباری ء جل ذکره دفعا للدور و التسلسل(۲).

و هذا أیضا مسلک حسن لأنا قد بینا أن تجدد الحرکات یرجع إلی تجدد فی ذوات المتحرکات و أن حامل قوه الحدوث لا بد أن یکون أمرا مبهم الوجود- متجدد الصور الجوهریه و الأعراض تابعه فی تجددها و ثباتها للجوهر فالعالم الجسمانی بجمیع ما فیه زائله داثره فی کل آن فیحتاج إلی غیرها و هذا بعینه یرجع إلی الطریقه المذکوره و المنع المشهور الذی کان متوجها إلی کلیه الکبری فی دلیلهم من عدم تسلیم أن کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا و کذا البحث المشهور من أنه یمکن حدوث کل فرد من الحرکه أو المتحرک مع استمرار الطبیعه النوعیه ساقط لأن الکلی الطبیعی غیر موجود عندهم أصلا و غیر موجود عندنا بالذات إذ لا وجود للماهیه مفهوما و معنی إلا من جهه الوجود و التشخص- و لیس لشی ء من الحرکات و المتحرکات وجود و تشخص علی نعت البقاء و الاستمرار

۱- أی أکابرهم القاصدون بالحدوث الحدوث التجددی الذاتی و أما المنادون منهم بالزمان الموهوم فکلا، س قده

۲- لا یخفی علیک أن أخذ الدور و التسلسل فی برهان المتکلمین مستدرک فإنهم لیسوا یقولون بموجود مجرد سوی الواجب جل ذکره فصرف قیام الدلیل علی أنه لا یمکن أن یکون المحدث جسما أو جسمانیا کاف فی إثبات وجود الواجب تعالی علی طریقتهم و لا یحوج إلی التمسک بالدور و التسلسل، اد

الفصل (۵) فی أن واجب الوجود إنیته ماهیته

استدل علیه

بأن کل ماهیه یعرض لها الوجود ففی اتصافها بالوجود و کونها مصداقا للموجود یحتاج إلی جاعل یجعلها کذلک فإن کل عرضی معلل إما بالمعروض أو بغیره لکن یمتنع تأثیر الماهیه فی وجودها أو کونها بحیث یلزمها الوجود لأن المؤثر فی وجود شی ء أو المستلزم لوجوده لا بد أن یکون له تقدم بالوجود علیه فلو کانت الماهیه سببا لوجودها لکانت متقدمه بالوجود علی وجودها- و کانت موجوده قبل أن تکون موجوده و هو محال و هذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التی هی غیر الوجود کاستلزام المثلث لزوایاه و استلزام الأربعه للزوجیه- فإن هناک لا یلزم تقدمها بالوجود فإذن لو کان وجود الواجب زائدا علی ماهیته یلزم أن یکون مفتقرا إلی سبب خارج عن ذاته و هو ممتنع و هذه الحجه غیر تامه عندنا- لأنها منقوضه بالماهیه الموجوده التی کانت للممکنات إذ کما أن فاعل الشی ء یجب تقدمه علیه فکذلک قابل الشی ء(۱).

فإن أجیب بأن هناک لیست قابلیه و لا مقبولیه بل معنی کون الماهیه غیر الوجود أن للعقل أن یلاحظها من غیر ملاحظه الوجود ثم یصفها به فلا مغایره بینهما فی نفس الأمر إنما المغایره بینهما بحسب المفهوم و المعنی عند التحلیل.

۱- ما نقض قدس سره به فغیر ناقض فإن تقدم الفاعل مسلم قد برهن علیه و أما القابل فلا یجب تقدمه علی مقبوله بل الأمر بالعکس فإن الصوره شریکه العله للهیولی فلا جرم تکون متقدمه علیها بجمیع أنحاء التقدم کما صرح هو قدس سره علیه فی موارد متعدده اللهم إلا أن لا یراد من القابل معناه المصطلح بل الموضوع الخارجی لعروض العوارض قضیه لقاعده الفرعیه. لکن یرد علیه مع أن قاعده الفرعیه لا تقتضی إلا تقارن الأمرین المثبت و المثبت له فی الثبوت و أما تقدم المثبت له فهی أخص منه و لم یقم علیه دلیل آخر أن قیاس الماهیه بالموضوع و الوجود بالعوارض مع الفارق بل بلا- جامع فإن الماهیه بالحقیقه عکس الوجود وحده و زیاده الوجود ذهنا و عروضه علیها بتعمل من العقل و تحلیل منه لا یقاس علیه الخارج- الذی لا یناله بواقعیته الذهن و تحلیلاته، امید

فیجاب بمثله إذا کان الواجب ذا ماهیه(۱) و أیضا قد علمت أن الموجود عندنا فی ذوات الوجود لیس إلا وجودها و هو الأصل فی الموجودیه دون الماهیه

۱- یعنی لما کانت الماهیه أمرا اعتباریا و لم یکن اثنینیه حقیقیه فی الممکن بسببها- و لا قابلیه و لا مقبولیه حقیقیتین و لا یجب تقدم لمثل ذلک القابل بالوجود و إن وجب تقدم القابل الحقیقی علی المقبول فکیف یکون اثنینیه حقیقیه فی الواجب بسبب تلک الماهیه الاعتباریه فلا جاعلیه و لا مجعولیه حقیقیتین حتی یجب التقدم بالوجود لمثل ذلک الفاعل و إن وجب فی الفاعل الحقیقی حیث یکون اثنینیه حقیقیه و جعلا- حقیقیا و لیس المراد أن هنا جعلا حقیقیا و فاعلیه حقیقیه لتلک الماهیه بالنسبه إلی وجودها و مع ذلک لا یجب تقدمها علیه بالوجود لما عرفت من أن الماهیه اعتباریه صرفه فانیه فی الوجود فی الممکن فکیف فی الواجب فلا تستدعی التقدم بالوجود فی کلا المقامین إذ لا وجود لها فلا یرد علی المصنف قده ما أورده المحقق الطوسی قدس سره فی شرح الإشارات جوابا لنقض الإمام الرازی بالقابل من أن الماهیه أنما تکون قابله للوجود عند وجودها فی العقل فقط و لا یمکن أن تکون فاعله لصفه خارجیه عند وجودها فی العقل فقط هذا بیان مرامه رفع مقامه. و الجواب أنه بعد التحلیل و تجویز العقل فیه تعالی شیئا و شیئا هما ماهیه و وجود و هو مرتبه من نفس الأمر أیضا إما أن یجعل العقل تلک الماهیه فاعله أو قابله للوجود أو لا فاعله و لا قابله و قس علیه الاحتمالات فی الوجود بالنسبه إلی الماهیه فإن کانت فاعله کانت متقدمه بالوجود علی الوجود لأن تجویز الشی ء فی قوه تجویز لوازمه أ لا تری أن ماهیه الممکن عنده قدس سره اعتباریه و مع ذلک بعد التحلیل إذا نظرت إلی نفسها فهی قابله و الوجود مقبول لأن هذا من لوازم الماهیه الإمکانیه فإذا قیل بالماهیه الإمکانیه فی الممکن الذی هو زوج ترکیبی لا یمکن أن لا یقال بأنها قابله و إذا قیل بأنها قابله لا یمکن أن لا یقال بأنها مقدمه علی المقبول بالتجوهر فکذا إذا قیل بالماهیه الوجوبیه له تعالی ینبغی أن یقال إنها فاعله لوجوده و إذا قیل بأنها فاعله لا بد أن یقال إنها مقدمه بالوجود- و کل ذلک نشأ من القول بأن فیه شیئا و شیئا و لو باعتبار العقل و إن کانت قابله و القبول بمعنی الموصوفیه کما فی الأربعه و الزوجیه کانت فاعله أیضا و لزم المحذور و إن کانت قابله و القبول بمعنی الانفعال کانت ماهیه إمکانیه و هو الخلف و إن لم تکن فاعله و لا قابله لم یؤد الترکیب إلی الوحده لعدم ارتباط بینهما و لزم الاثنینیه کما فی الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إن کان الوجود فاعلا- أو قابلا- و القبول بمعنی الموصوفیه فالماهیه لا- تکون مجعوله لأنها دون الجعل- و إن کان قابلا و القبول بمعنی الانفعال کانت الماهیه صفه زائده علی الوجود متجدده و إن لم یکن فاعلا و لا قابلا لها لزم مثل ما مر و أیضا علی أکثر التقادیر لزم الخلف و هو أن ما هو الواجب هو الوجود و الماهیه خارجه. و لنا وجه آخر سوی ما ذکرنا فی حواشینا علی السفر الأول و هو أن الماهیه لما کانت حیثیه ذاتها حیثیه الاختلاط و الضیق فلو کانت هی حقیقه الواجب تعالی لم یکن محیطا کما تری أن کل ماهیه تنافی الماهیه الأخری و لو لا الوجود لم یصدق الطبائع بعضها علی بعض و الوجود الحقیقی حیثیه ذاته حیثیه الوحده و السعه لا یضاد الأشیاء و الماهیات و لا ینافیها حتی إن کل ماهیه وجود بالحمل الشائع الصناعی فتفطن. وجه آخر الشی ء المتحقق إما وجود و إما ماهیه و الماهیات کلها کماهیه واحده فإنها لیست شیئیه الوجود و لا العدم و الماهیه لا تلیق بالحضره الربوبیه لأنها حیثیه عدم الإباء عن الوجود و العدم فبقی الوجود لأنه حیثیه الإباء عن العدم، س قده

سواء كـان الوجود مجعولاـ لغيره أو واجبا فكمـا أن وجود الشـى ء(۱) إذا كـان مجعولاـ- كـانت مـاهيته مجعوله بالعرض تابعه لمجعوليه الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهيه لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و بالجمله وقع الاشـتباه فى هذه الحجه بين عارض الماهيه و عارض الوجود(۲) و ليس معنى عروض الوجود للماهيه- إلا المغايره بينهما فى المفهوم مع كونهما أمرا واحدا فى الواقع.

۱- هـذا غير متعلق بكلاـم القوم لأـنهم جعلوا الوجود على تقـدير الزيـاده معللاـ لاـ المـاهيه- بـل لما قال إن الوجود هو الأصل و الماهيه تبع توهم أن ماهيته معلوله لوجوده حينئذ مع أنها ماهيه وجوبيه دفع هذا التوهم بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و أنت تعلم أن المـاهيه مـا هى حاكيه عن الوجود المحـدود فبالحقيقه ذاته الوجود الصـرف و ما سـماه الماهيه التابعه اللامجعوله هى مفاهيم الصـفات و الأسـماء الحسنى الحاكيه عن الوجود الغير المحدود فأين الماهيه المصطلحه المتنازع فيها التى هى الكلى الطبيعى، س قده

۲- هـذا منه قـدس سـره غريب فـإن وجود الممكن عرضـى لمـاهيته معلـل و ليس من عوارض الوجود للمـاهيه بـل من عوارض الماهيه كما مر غير مره فى السفر الأول، س قده

و ربما تقرر الحجه(۱) على بطلان كون الواجب ذا ماهيه هكـذا و هو أنه لو كان وجوده زائـدا عليه حتى يكون ألفا موجودا مثلا لم يكن فى حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا و لا معدوما كما حقق فى مبحث الماهيه و كلما كان كذلك فهو ممكن لأن اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته و هو محال إذ الشـى ء ما لم يوجـد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و إما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا.

أقول و لأحد أن يختار شقا آخر

غير الشـقين المـذكورين بحسب الاحتمال و هو كون(۲) اتصـافه بالوجود بسـبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصوره فإن الصوره منشأ حصول الهيولى و منشأ اتصاف الهيولى بها أيضا ذاتها لا شـى ء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا و كون كل صـفه مفتقره إلى موصوفها غير مسلم(۳) فى الأوصاف التى بحسب التحليل العقلى

۱- اللام للعهد الذكرى فهى الحجه السابقه إلا أن مطالبه العله هناك للوجود و هاهنا للاتصاف، س قده

۲- هذا بناء على التحقيق الذى هو أصاله الوجود و أقول على هذا فماهيته ليست ماهيه وجوبيه لمسـببيتها فى اتصافها بالوجود فلا تصـلح أن تكون تلك الماهيه فى مقام الـذات فتكون من العرضـيات التابعه كالصـفات الإضافيه و مفاهيم الأسـماء الحسـنى كما قلنـاه و أيضـا ليس الوجود أمرا ينضم إلى المـاهيه بـل كون المـاهيه و تحققهـا فقولكم اتصافهـا بالوجود بسـبب الوجود- بمنزله قولكم المـاهيه المتحققه مع أنهـا كـانت متسـاويه النسـبه إلى التحقق و اللاتحقق- اللهم إلا أن يقال منظوره المناقشه بإبـداء شـق ثالث بل رابع كما فى قوله و أيضا لباحث إلى آخره فلا يكون المنفصله حقيقيه. ثم لو قيل إن تلك الماهيه الاعتباريه مرتبه ذاتها سنخ عدم الإباء عن العدم أو إن الوجود غير المتناهى فى شده النوريه كيف ينتزع منه الماهيه سلم ذلك لكنهما دليلان آخران و هو يناقش فى هذه الحجه مع الاتفاق على حقيقه المدعى الشامخ، س قده

۳- لا- يقال هـذا منع مقـدمه لم تؤخـذ فى الـدليل فإن من قال بوجود زائـد على ماهيه الواجب تعالى لا يبالى بافتقار وجوده إلى ماهيه نفسه نعم لا يقول بافتقاره إلى غيره أ لا ترى أنهم فى الاسـتدلال لم يجعلوا المحـذور الافتقار فيما إذا كان وجوده معلولا و لازما لماهيته بل تقـدم الشـى ء على نفسه لأنا نقول منظوره قـدس سره دفع الدور المتوهم وروده بأنكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهيه مفتقره إلى الصفه التى هى الوجود و الصفه بما هى صفه مفتقره إلى موصوفها فيدور، س قده

و أيضـا لبـاحث على أسـلوب القوم أن يقول إن المحوج إلى العله هو الإمكـان كمـا هو المشـهور فاتصاف الشـى ء بأمر إذا كان ممكنا و كان ذلك الشـى ء بحيث يجوز أن يتصف به و أن لا يتصف به لم يكن بد هناك من عله تجعل ذلك الشـى ء متصـفا بهـذا الأـمر كحـال الجسم مع البيـاض و أمـا إذا لم يكن اتصاف الشـى ء بأمر ممكنا بل واجبا أو ممتنعا فلا حاجه هناك إلى عله فإذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضـرورى فلا حاجه إلى سبب و منشأ هذه الضروره هو الوجود(١) دون الماهيه و ما يقال من أن الواجب يقتضـى ذاته وجوده فمعناه أن ذاته لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لا أن هناك اقتضاءا و تأثيرا و لهذا قال بعض أهل التحقيق صـفات الواجب لا تكون آثارا له و قـد يقال إن الوجوب عندنا عباره عن اقتضاء الوجود فإذا كان ذات الواجب مقتضـيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج إلى عله لأن الحاجه فرع الإمكان فلا يلزم تقدم الشى ء على نفسه.

و الـذى أفـاده بعض المتـأخرين فى دفعه أنه لا فرق بين العليه و الاقتضاء إلا فى العباره فإذا كان مقتضـيا لوجوده كان عله لنفسـه قـال فـإن قلت معنى الاقتضـاء أنه لاـ يمكن أن لا يكون موجودا لا أن يكون هناك تأثير و تأثر قلت عـدم الإمكان إما بالنظر إلى المـاهيه أو إلى غيرهـا و على الأـول يكون الـذات عله إذ لاـ معنى للعله إلاـ مـا يكون امتنـاع العـدم بالنظر إليه و على الثانى يلزم احتياجه إلى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى.

أقول لأحد أن يقول لعل عدم الإمكان بالنظر إلى وجوده بأن وجوده يقتضى أن

١- هذا بناء على أصاله الوجود و أما على أصاله الماهيه فيقال المنشأ كون الماهيه الوجوبيه ملزومه للوجود فنسـبته إليها ضـروريه كنسبه الزوجيه إلى الأربعه كما يأتى بعد أسطر و كذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل باطل لأن ملزوم الوجود وجود أو محفوف، س قده

یکون له ماهیه متصفه به کما فی اتصاف الجنس بالفصل فإن معنی الحیوان مثلا و إن کان زائدا علیه معنی الناطق بل معنی الإنسان فإذا نظرنا إلی معنی الحیوان من حیث هو هو أمکن أن یتصف بالناطق و بالإنسان و أن لا یتصف و أما إذا نظرنا إلی معنی الإنسان ماهیه و إلی معنی الناطق وجودا کان الاتصاف بالحیوان واجبا(۱) و کون الإنسان مقتضیا للحیوان لا معنی له إلا کونه فی ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحیوانیه و کذا کون وجود الناطق مقتضیا للحیوان لا یوجب أن یکون هناک اثنینیه فی الوجود- و تأثیر و جعل متخلل بینهما بل کون الناطق موجودا هو بعینه کون الحیوان موجودا بلا تقدم و تأخر إذ الجنس و الفصل متحدان فی الوجود و بینهما مغایره فی المفهوم- نعم إذا أخذ الحیوان مجردا عن الناطق و غیره و أخذ الناطق مجردا عن الحیوان و فرض وجودهما علی هذا الوجه لکانا متغایری الوجود لکن ذلک أمر یخترعه العقل بلا مطابقه للواقع.

و بالجمله ما ذکروه(۲) لو تم فإنما یتم علی أسلوب أصحاب الاعتبار حیث إنهم ذهبوا إلی اعتباریه الوجود و أن موجودیه الأشیاء أنما هی فی ذوات الماهیات- بکون ماهیاتها واقعه فی الأعیان بحیث یکون الوجود منتزعا منها فیکون الأصل فی الموجودیه فی کل ما له ماهیه هو الماهیه دون الوجود فکون الوجود زائدا فی الممکن- أن ماهیته فی ذاته لیست بحیث ینتزع عنها الموجودیه إلا بحسب أمر آخر و کونه عینا فی الواجب أن ذاته بحیث لو حصلت فی الذهن لا ینتزع منه الموجودیه کما صرح به المحقق الدوانی فی قوله- هذا المعنی العام المشترک فیه من المعقولات الثانیه و هو لیس عینا

۱- لا یخفی أن وزان ما ذکره من أن ماهیته متصفه بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود أن یقال الحیوان متصف بالإنسانیه وجوبا باقتضاء الإنسانیه اللهم إلا أن یقال التشبیه لیس إلا فی أن الاتصاف تحلیلی و فی أن الوجوب بالنظر إلی الفصل الذی کالوجود، س قده

۲- کعدم تفطنهم بأن الوجوب بالنظر إلی الوجود الأصیل و أن سبب الاتصاف هو الوجود الحقیقی و عدم تفطنهم فی أصل الحجه بأنه علی فرض الماهیه له و هی اعتباریه لا یصیر الوجود عرضیا خارجیا بل لو صار لصار معروضا و الماهیه عرضیه تحلیلیه، س قده

لشـی ء منهـا حقیقـه نعـم مصـداق حملـه علی الـواجب ذاتـه بـذاته و مصـداق حملـه علی غیره ذاتـه من حیث هـو مجعـول الغیر فالمحمول فی الجمیع زائـد بحسب الـذهن إلا أن الأمر الذی هو مبدأ انتزاع المحمول فی الممکنات ذاتها من حیثیه مکتسـبه من الفاعل و فی الواجب ذاته بـذاته فإنه وجود قائم بـذاته فهو فی ذاته بحیث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غیره انتهی.

فظهر من أسـلوبهم أن کـون الوجـود عینـا فی الواجب مجرد اصـطلاح(۱) وقـع منهـم مـن غیر أن یکـون هنـاک فرد حقیقی من المسـمی بالوجود و الـذی ذکروه- أنما یصح فی هذا المفهوم العام المصدری دون حقیقه الوجود الذی به حقیقه کل شـی ء- و یتعدد بتعدده الأشیاء ذاتا و هویه و یختلف باختلافه معنی و ماهیه.

و أمـا علی مـا ذهبنـا إلیه حسب ما أقیم علیه البرهان من کون الوجود لکل شـی ء هو الموجود فی الواقع فقولهم إن الوجود زائد فی الممکن عین فی الواجب- معناه أن ذات الممکن و هویته لیست بحیث إذا قطع النظر عن موجده و مقومه یکون

۱- إنمـا حمـل کلاـم المحقق الـدوانی علی ذلـک مع تصـریحه بأنه تعالی وجود قائم بـذاته لتصـلبه فی أصاله الماهیه و اعتباریه الوجود و الشـی ء إما ماهیه و إما وجود و إذا کان الوجود اعتباریا کان الواجب تعالی من الشیئین شیئیه الماهیه فلیس الوجود فی کلاـمه إلا أنه تعالی بـذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن مـذهبه و لو شاء أن لا یخرج لقال بما قال السـید المـدقق إن کونه تعـالی وجود بحتـا کمـا قـال الحکماء- إنه موجود بحت بمعنی أن غیره ألف موجود و باء موجود و هو موجود فقط لا یقال علیه أکثر من موجود و إنه ماهیه بذاتها مسـتحقه لحمل موجود بلا حیثیه تقییدیه و لا تعلیلیه بخلاف الماهیه الإمکـانیه فإنها بـذاتها غیر مسـتحقه لحمل موجود و لا معـدوم لا أنه فرد من الوجود إذ لا فرد له و لو فی الـذهن و لکن کلاهما بمعزل عن التحقیق. إن قلت لعـل المحقق الـدوانی قال باعتباریه الوجود حیث لا فرد له فی الممکن فإن موجودیه الممکن عنـده بانتسابه إلی حضـره الوجود القائم بـذاته. قلت إذا کان للعنوان معنون فی الخارج و لو کان واحدا فهو أصـیل و لا یعقل اعتباریته بمجرد أن لیس له فرد فی موضع آخر أ لا تری أنه لا یعقل اعتباریه الشمس لأنه لیس لها فرد آخر، س قده

موجودا و واقعا فی الأعیان(۱) لأن الهویات المعلوله کما مر فاقرات الذوات إلی وجود جاعلها و موجدها فوجود الممکن حاصل بالجعل البسیط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلی وجوده عن وجود جاعله لم یکن وجوده متحققا کما علمت بخلاف الواجب جل ذکره فإنه موجود بذاته لا بغیره فالممکن لا یتم له وجود إلا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غیره و هو غنی الذات عن وجود ما سواه فثبت أن الوجود زائد فی الممکن عین فی الواجب تأمل فیه فإنه حقیق بالتصدیق.

و یمکن أن یقال فی معنی کلامهم إن الممکن ذو ماهیه و إن الواجب لا ماهیه له وجه آخر و هو أن کل ما سوی واجب الوجود(۲) یتصور مرتبته من مراتب نفس الأمر

۱- هذا إذا أرید بالممکن وجوده و أما إذا أرید ماهیته فمعناه أن فیه حیثیه أخری- لا تأبی عن الوجود و العدم لکنها لاعتباریتها عارضه، س قده

۲- ممنوع أما أولا فلأن الواجب علی تقدیر کونه ذا ماهیه له مرتبه خاصه لا یوجد فی غیرها و هی مرتبه ماهیته الممتازه عن سائر الماهیات لذاتها و تتعین بها مرتبه وجوده- التی هی أعلی المراتب من الحقیقه المشککه فوجوده محصور فی مرتبته و أما سائر مقامات الوجود فإنما وجوده فیها بمعنی الاستلزام لکونه عله أولی یستلزمه کل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده. و أما ثانیا فلجواز أن یدعی الخصم أن الذی ذکره من خواص الماهیه الإمکانیه لا مطلق الماهیه حتی الماهیه المفروضه للواجب. و أما ثالثا فلأن ما ذکره من أن للأشیاء صورا معلومه عند المبادی أنما نتسلمه فی العلم الحضوری و المعلوم حینئذ وجوداتها لا ماهیاتها و أما العلم الحصولی الذی معلومه الماهیه الکلیه فالذی ذکره فی أبحاثه السابقه فی کیفیه تحقق المعقولات الکلیه فی الذهن یقضی أن لا یتحقق علم حصولی فی الموجودات المجرده ذاتا و فعلا فلا تغفل. و یمکن تقریب کون ماهیته إنیته بمعنی الماهیه عنه بوجه آخر و هو أن لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له علی أی تقدیر فأی موجود قدرنا وجوده کیفما قدرنا فهو موجود معه و لو لم نقدر شیئا و هو أیضا تقدیر فهو موجود فله الوجود من دون قید أو شرط إذ لو کان وجوده مقیدا بقید أو مشروطا بشرط لارتفع علی تقدیر ارتفاعه- و المفروض ثبوته علی أی تقدیر هذا خلف فهو مطلق غیر محدود فلا ماهیه له إذ لو کانت له ماهیه لامتازت عن غیرها من الماهیات و ارتفعت بالضروره مع ثبوتها و هی ثابته علی أی تقدیر هذا خلف فواجب الوجود بالذات لا ماهیه له، ط مد ظله

لم یکن هو فی تلک المرتبه موجودا بوجوده الذی یخصه(۱) فیکون بإزائه هناک- ماهیه غیر موجوده و صوره معلومه فإن الجسم بما هو جسم لیس له وجود فی مرتبه النفس- و لا النفس من حیث هی نفس موجوده فی عالم العقل و کذا کل مجعول لیس له وجود فی مرتبه وجود جاعله فیمکن أن یتصور له ماهیه فی تلک المرتبه غیر موجوده بعد بهذا الوجود الخاص کیف و للأشیاء صور معلومه للمبادی ء قبل وجودها و لیس هکذا واجب الوجود لأنه کما یوجد فی حد ذاته یوجد فی جمیع المقامات الوجودیه لا بمعنی أنه یصیر مره کذا و مره کذا بل بمعنی أن لا شی ء من نشئات الکون إلا و یصدق بحسبه أن الباری موجود و لا شأن من الشئون الوجودیه الأوله فیه شأن(۲).

و هاهنا مسلک آخر فی نفی الماهیه عن الواجب

و هو قریب المأخذ مما ذکرها صاحب المطارحات هو أن الوجود إذا کان زائدا علی الماهیه یقع الماهیه تحت مقوله من المقولات و تکون لا محاله من مقوله الجوهر دون مقولات الأعراض- سواء انحصرت المقولات فی عدد معین مشهور أو غیر مشهور أو تزید علیه لأن مقولات الأعراض قیامها بغیرها فإذا کانت تحت مقوله الجوهر فلا بد أن تتخصص بفصل بعد اشتراکها مع غیرها من الأنواع فتحتاج إلی المخصص و أیضا لا شبهه فی حاجه بعض الأنواع الجوهریه إلی المخصص و المرجح و إذا صح الإمکان علی ما تحت الجنس من الأنواع صح علی الجنس بما هو هو إذ لو امتنع الإمکان علی طبیعه الجنس امتنع علی طبیعه کل نوع منه فکان لا یتصور ممکن من ذلک النوع فإن الحیوانیه مثلا لما امتنع علیها الحجریه یستحیل علی الأنواع التی تحتها فالممتنع علی الجنس

۱- أی و إن کان موجودا بوجود آخر تطفلا کما فی أذهاننا و کذا فی الأذهان العالیه فإن للماهیات برزات سابقه و لاحقه، س قده

۲- و لکن له شأن لیس لها فیه شأن کما قیل الحمد لله الذی برهان أن لیس شأن لیس فیه شأنه، س قده

و الواجب علیه إذا کان لذاته لا لعروض شی ء یتعدی إلی الأنواع فإذا احتاجت أنواع مقوله إلی غیرها لزم الإمکان علی الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقوله للزم فیه جهه إمکانیه باعتبار الجنس فما کان واجبا بل ممکنا و هو محال فإذا استحال کون الواجب تحت مقوله فلم یجز أن یکون ذا ماهیه فکان وجودا بحتا و هو المطلوب

الفصل (۶) فی توحیده أی أنه لا شریک له فی وجوب الوجود

قد سبق منا طریق خاص عرشی فی هذا الباب

لم یتفطن به أحد من قبلی ذکرته فی القسم الأول الذی فی العلم الکلی و ضوابط أحکام الوجود و سنشیر هاهنا إلی مسلک شریف آخر قریب المأخذ من ذلک.

و الذی استدل به فی المشهور علی هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته- فلا بد من امتیاز کل منهما عن الآخر فإما أن یکون امتیاز کل منهما عن الآخر بذاته(۱) فیکون مفهوم واجب الوجود محمولا- علیهما بالحمل العرضی و کل عارض معلول للمعروض فرجع إلی کون کل منهما عله لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و إما أن یکون الامتیاز بالأمر الزائد علی ذاتیهما فذلک الزائد إما أن یکون معلولا لذاتیهما و هو مستحیل لأن الذاتین إن کانتا واحده کان التعین أیضا واحدا مشترکا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعینا و المفروض خلافه هذا خلف و إن کانتا متعدده کان وجوب الوجود أعنی الوجود المتأکد عارضا لهما و قد تبین فیما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا یزید علی ذاته و إما أن یکون معلولا لغیرهما فیلزم الافتقار إلی الغیر فی التعین و کل مفتقر إلی غیره فی تعینه یکون مفتقرا إلیه فی وجوده فیکون ممکنا لا واجبا.

و یرد علیه

أن معنی قولکم وجوب الوجود عین ذاته إن أردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لکل أحد عین ذاته فهذا مما لا- یتفوه به رجل عاقل و إن أردتم کون ذات الواجب بحیث یکون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممکنات إذ ذاتها

۱- أی بتمام ذاته البسیطه فیکون مفهوم واجب الوجود محمولا علیهما إلی آخره أو ببعض ذاته فیلزم الترکیب، س قده

بذاتها غیر کافیه فی کونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثیر الفاعل فیها فلم لا یجوز أن یکون فی الوجود شیئان کل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه.

فإن قیل قد ثبت أن الذی یکون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترک لا بد أن یکون وجوده الخاص(۱) و تعینه الذی هو عین ذلک الوجود غیر زائد علی ذاته فالوجود الخاص الواجبی عین هویته الشخصیه فلا یمکن اشتراکه و تعدده فیرد علیه الشبهه المشهوره المنسوبه إلی ابن کمونه بأن العقل لا یأبی بأول نظره أن یکون هناک هویتان بسیطتان لا یمکن للعقل تحلیل شی ء منهما إلی ماهیه و وجود(۲) بل یکون کل منهما موجودا بسیطا مستغنیا عن العله و لذلک قیل إن فی کلام الحکماء فی هذا المقام مغالطه نشأت من الاشتباه بین المفهوم و الفرد فإنهم حیث ذکروا أن وجوده تعالی عین ذاته أرادوا به الأمر الحقیقی القائم بذاته حتی یجوز أن یکون عین ذاته و حیث برهنوا علی التوحید بأن وجوده عین ذاته فلا یمکن اشتراکه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم یتم برهان التوحید لجواز أن یکون وجودان خاصان قائمان بذاتیهما و یکون امتیازهما بذاتیهما فیکون کل منهما وجودا خاصه متعینا بذاته و یکون هویه کل منهما و وجوده الخاص عین ذاته علی نحو ما یقولون علی تقدیر الوحده. أقول هذه الشبهه شدیده الورود(۳)(۴) علی أسلوب المتأخرین القائلین باعتباریه

۱- فإذا کان غیر زائد فلم یکن فیه الماهیه المکثره و الشی ء بنفسه لا یتثنی فکیف یتکثر وجوده الخاص الذی هو عین تشخصه، س قده

۲- بل و تعین فإن کلام السائل کان فیه فیکون ماهیه کل منهما و وجوده و تعینه واحده بسیطه فیکون تعیناهما البسیطان کوجودیهما و ذاتیهما البسیطتین متخالفین بتمامی الذات- الذین لا بعض لهما فما قال السائل من أن الوجود الخاص الواجبی عین هویته الشخصیه مسلم و لکن قوله فلا یمکن اشتراکه ممنوع لم لا یجوز أن یکون هناک تشخصان کذلک، س قده

۳- أقول شبهه ابن کمونه شدیده الورود علی طائفتین إحداهما الطائفه الذین أشار إلیهم المصنف قده فإنهم حیث قالوا بأصاله الماهیه و الماهیات حیثیه ذواتها حیثیه الکثره و فطرتها الاختلاف بل هی مثار الکثره و الاختلاف فی الوجود أیضا بوجه و کانت هی حقیقه الواجب تعالی کما فی الموجودات الممکنه کان الوجود المشترک بین الواجبین أیضا عندهم انتزاعیا صرفا و جاز الاختلاف بتمام الذات بین ماهیتیهما البسیطتین کماهیات الأجناس القصوی و جاز اختلاف العنوان و المعنون فی الأحکام کالوحده فی العنوان و الاختلاف فی المعنون- لاختلافهما سنخا إذ لیس العنوان مفهوما ذاتیا و المعنون مصداقا بل مبدأ للانتزاع فلا یمکن إلزام الترکیب و لا الاحتیاج فی التعین إلی الغیر و لا عرضیه الوجود و الوجوب الحقیقیین و لا غیر ذلک علی مورد الشبهه. و ثانیهما الذین قالوا بعدم السنخیه بین العله و المعلول بل بین وجود و وجود و لو کالسنخیه بین الشی ء و الفی ء سواء قالوا بالاشتراک اللفظی فی الوجود حذرا من السنخیه أو بالاشتراک المعنوی بل و إن قالوا بأصاله الوجود و لکن قالوا فیه بحقائق متبائنه بذواتها البسیطه بحیث لا حیثیه اتفاق بینهما تکون عین ما به الاختلاف بل أقول دفعها علی هؤلاء أصعب من دفعها علی أولئک بل لا تنحل لأنها من لوازم ذلک المذهب حیث لا یشعرون لکنهم ینطقون بالتوحید و به یعتقدون لأنهم إذا جوزوا عدم تلک السنخیه بین العله و المعلول- فلیجوزوا بین علتین و واجبین. و أما علی المذهب المنصور من کون الوجود أصیلا و عنوانا لحقیقه بسیطه نوریه مشککه بالتشکیک الخاصی نسبته إلیها نسبه الذاتی إلی ذی الذاتی و المفهوم و الفرد

الحقيقى لا نسبه المفهوم الانتزاعى إلى منشإ الانتزاع فهى سهله الدفع كما حققه قده و هذه كلها ظاهره عند المتدرب بهذه القواعد التى أسسها هذا الحكيم المتأله فى هذا الكتاب و غيره من زبره شكر الله سعيه، س قده

۴- قال سيدنا الأستاذ دام بقاه إنها ليست بوارده على القائلين بأصاله الماهيه أيضا- و ذلك لأن جل هؤلاء ذهبوا فى الواجب إلى أنه وجود بحت بسيط لا- حيثيه ماهيه هناك يكون الوجود عارضا لها فالوجود عندهم يكون عين ذاته و قد أقاموا البرهان على توحيد الواجب أيضا على هذا الأساس و عليه تكون شبهه ابن كمونه مندفعه غير وارده أصلا حيث إن أساسها فرض أصاله الماهيه و اعتباريه الوجود و هم لا يقولون به فى ناحيه الواجب تعالى نعم من يقول باعتباريه الوجود فى الواجب أيضا و إنه ماهيه مجهوله الكنه حتى يكون وجوب الوجود لازم الماهيه حينئذ فلا يسعهم الجواب عن الشبهه بما ذكر بل يجيبون بأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهه شركه أصلا فإنه لا بد أن يكون فى تينك الماهيتين جهه شركه حتى يصح انتزاع مفهوم واحد و هو يستلزم التركب فى ذاته تعالى عنه، اميد

الوجود حيث إن الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعى

و ليس للوجود المشترك فرد حقيقى عندهم لا فى الواجب و لا فى الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه و أما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعى له أفراد حقيقيه نسبته إليها نسبه العرض العام إلى الأفراد و الأنواع فليست قويه الورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن كان منتزعا من الماهيه بسبب عارض- لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصه نسبه المعانى المصدريه الذاتيه إلى الماهيات كالإنسانيه من الإنسان و الحيوانيه من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هى منه- و كذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانيه مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهيه فرس أو بقر أو غير ذلك- فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هى عليها بحسب ذاتها معنى- سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما- كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما بإزائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ انتزاع الموجوديه المصدريه مشتركا أيضا بوجه ما- فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهه الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتيه لا بد و أن يكون جهه الامتياز و التعين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطه و التركيب ينافى الوجوب كما علم

بقى فى المقام شى ء آخر

و هو أن ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق- كما فى التفاوت بالشده و الضعف على ما رأينا فى باب حقيقه الوجود فلأحد أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا و أقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطه و لا نسلم فى أول النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر و إن سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر.

لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلوليه إذ الحقيقه الوجوديه لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير عله مستلزمه للقصور

إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمى و الشى ء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشى ء تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعه الخطيه و أما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال قصره بطبيعه الخطيه- بل بعدم مرتبه من تلك الطبيعه فكل خط غير متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شى ء غير طبيعه الخطيه و أما الخط المتناهى ففيه خط و شى ء آخر لا يقتضيه الخطيه أعنى النهايه و الحد فإذن كل وجود متناهى الشده لا بد أن يكون له عله محدده غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العله مرتبه من الطبيعه الوجوديه و المعلوليه تنافى وجوب الوجود أى كون الشى ء موجودا بالضروره الأزليه فاستحال تعدد الواجب- و هذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار.

لكن يمكن أن يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات إلا أن منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفه الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم و منشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته فبالحقيقه المنتزع منه الوجود(۱) فى الجميع هو ذات البارى و إن كان

۱- و لذلك يسمى عند أهل الذوق من المتألهين بمنشإ انتزاع الموجوديه كما فى كتابه المبدأ و المعاد و بعض كتب المحقق الأجل الأفخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند الإشراقيين بنور الأنوار و عند المشائين بالوجود الحقيقى و عند غيرهم بغير ذلك و حاصل جوابه قدس سره من قبلهم أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه حتى لا تكون فيها جهه وحده و قد مضى ذلك فى السفر الأول و أنه كما أن انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفه الإمكانيه أنما هو بجهه الوحده التى فيها لأجل ارتباطها إلى الجاعل تعالى بحيث يكون حيثيه فاعليه الفاعل داخله فى مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقه وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته و على ذوات الأشياء و هو المحكى عنه و المنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهه جامعه بينهما فيلزم التركيب لكن الإنصاف أنه لا يصحح كلامهم فى الحقيقه كما أشار إليه بقوله لكن يمكن لأن كونه تعالى وجودا كما سبق و سيأتى مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار و الارتباط الذى جعله جهه الوحده من قبلهم و كذا الانتساب إن كان المراد بهما الوجود العينى و الإضافه الإشراقيه التى هى نور السماوات و الأرض و هى بالحقيقه نور الوجود العينى فنعم المراد لكن أين هذا من مذهبهم- حيث نفوا أصاله الوجود و إن كان المراد بهما الإضافه المقوليه فهى تبع محض للأطراف فى الوحده و الكثره و الماهيات كما علمت أن حيثيه ذواتها حيثيه الكثره و الاختلاف، س قده

المحمول علیه بالحمل الاشتقاقی مختلفا فإذن لو تعدد الواجب القیوم تعالی عن ذلک علوا کبیرا کان کل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنی الواحد المشترک- و مبدأ لانتزاعه و مطابقا للحکم به فإذن البدیهه حاکمه بأن المعنی الواحد المصدری- لا یمکن أن یکون حیثیه الاتصاف به و مناط الحکم به ذوات متخالفه من حیث تخالفها- من غیر جهه جامعه فیها فإذن یلزم علی التقدیر المذکور أن یکون بین الواجبین اتفاق فی أمر ذاتی غیر خارج عن حقیقه کل منهما و الاتفاق بینهما فی ذاتی یوجب- أن یکون الامتیاز و التعدد بجهه أخری فی الذات أیضا کفصل إن کان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن کان نوعا فیلزم الترکیب المنافی للوجوب الذاتی فهذا وجه تصحیح کلام القوم فی براهینهم المذکوره فی کتبهم.

منها قول الشیخ أبی علی فی التعلیقات وجود الواجب عین هویته فکونه موجودا عین کونه هو فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغیره و لا یرد علیه بناء علی ما حققناه أنه لو أراد بقوله کونه موجودا عین کونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم لا یجوز أن یکون هناک أمران کل واحد منهما وجوده الخاص عین هویته فیکون فی کل منهما کونه هو و کونه موجودا شیئا واحدا و إن أراد به أن کونه موجودا مطلقا عین کونه هو فهو غیر مسلم و ذلک لما علمت أن الاشتراک المعنوی لمفهوم الوجود- یستدعی اتحاد جهه الموجودیه و حقیقیه الوجود.

و منها لو تعدد الواجب فإما أن یتحد الماهیه(۱) فی ذلک المتعدد أو تختلف- و علی الأول لا یکون حملها علی کثیرین لذاتها(۲) و إلا لما کانت ماهیتها بواحده- فیلزم تحقق الکثیر بدون الواحد و علی الثانی یکون وجوب الوجود عارضا لهما و کل عارض معلول إما لمعروضه فقط أو بمداخله غیره و القسمان باطلان أما الأول

۱- أی ما به الشی ء هو هو و هو فیهما وجوب الوجود بالذات، س قده

۲- بل لغیرها إذ قد تقرر أن تکثر المعنی الواحد بالماده و لواحقها فیلزم احتیاج الواجب لذاته فی تعینه إلی غیره، س قده

فلاستیجاب کونه عله لوجود نفسه و أما الثانی فأفحش و لا یرد علیه بناء علی تلک المقدمه الشبهه المشهوره.

و منها قول الفارابی فی الفصوص وجوب الوجود لا ـ ینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد و إلا لکان معلولا(۱) انتهی و هذا مجمل تفصیله(۲) ما سبق من البیان و هو برهان مختصر لا یتأتی علیه تلک الشبهه حسبما حقق المقام لأن مبنی تطرق تلک الشبهه علی کون الوجود مجرد مفهوم عام کما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه فی ذلک من کافه المتأخرین إلا نادرا و الشبهه مما أوردها هو أولا ـ فی المطارحات تصریحا و فی التلویحات تلمیحا ثم ذکرها ابن کمونه و هو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه و لإصراره علی اعتباریه الوجود و أنه لا عین له فی الخارج تبعا لهذا الشیخ الإشراقی قال فی بعض کتبه أن البراهین التی ذکروها أنما تدل علی امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهیه و أما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم أظفر به إلی الآن

الفصل (۷) فی تعقیب هذا الکلام بذکر ما أفاده بعض المحققین و ما یرد علیه

اعلم أن العلامه الدوانی قال فی بعض رسائله و فی شرحه للهیاکل النوریه إنا نمهد مقدمتین

إحداهما أن الحقائق الحکمیه لا تقتنص من الإطلاقات العرفیه

بل ربما یطلق لفظ فی العرف علی معنی من المعانی خلاف ما یساعده البرهان کلفظ العلم حیث یفهم منه فی اللغه معنی یعبر عنه بدانش و دانستن و مرادفاتهما من

۱- فی التعین إن کانوا متحدی الماهیه و فی وجوب الوجود إن کانوا مختلفی الماهیه- لعروضه حیث إنه معنی واحد، س قده

۲- کأنه قدس سره یشیر إلی ما بینه فی نفی الماهیه عن الواجب تعالی و یمکن أن یکون مبنیا علی أن کثره الأفراد إن کانت باقتضاء من تمام الماهیه أو جزئها أو أمر لازم لها لم یتحقق للماهیه فرد لوجوب کون کل ما صدق علیه کثیرا فلا یتحقق فیها واحد فلا ـ یتحقق کثیر فلا ـ یتحقق فرد هذا خلف و إن کانت لأمر مفارق کان معلولا لأمر خارج فلو انقسم واجب الوجود إلی کثیرین- مختلفین بالعدد کان معلولا، ط مد ظله

النسب و الإضافات ثم النظر الحکمی اقتضی أن حقیقه الصوره المجرده ربما یکون جوهرا کما فی العلم بالجوهر(۱) بل قائما بذاته کما فی علم المجردات بذواتها- بل واجبا بالذات کما فی علم واجب الوجود بذاته و کما أن الفصول الجوهریه یعبر عنها بألفاظ یوهم أنها إضافات عارضه لذلک الجوهر کالناطق فی فصل الإنسان و کالحساس و المتحرک بالإراده فی فصل الحیوان و التحقیق أنها لیست من النسب و الإضافات(۲) فی شی ء لأن جزء الجوهر لا یکون إلا جوهرا.

و ثانیتهما أن صدق المشتق علی شی ء

(۳) لا یقتضی قیام مبدإ الاشتقاق به و إن کان العرف یوهمه و ذلک لأن صدق الحداد علی زید و صدق المشمس علی ماء

۱- مبنی علی ما نقل عنه فی مباحث الوجود الذهنی أن تسمیه العلم کیفا من باب المسامحه- و أن العلم بکل مقوله داخل تحت تلک المقوله حقیقه، ط مد ظله

۲- و لا أیضا من الکیفیات و الانفعالات فإن الناطق الحقیقی کنظائره هو النطق و النطق درک الکلیات و الدرک الذی هو عین المدرک بالذات کیفیه ذات إضافه و قبول النفس له انفعال و کذا الحس بمعنی درک الجزئیات و الکیف و الانفعال لا یصلحان للفصلیه للجوهر و کذا الحرکه عرض غیر قار لا یصلح فصلا للجوهر و إنما لم یتعرض لما ذکر لأن هذه حقائق عرفیه خاصه قبل الرجوع إلی البرهان و کلامه فی المعانی العرفیه العامه و لا شک أنها إضافات فإن الناطق معناه العرفی و اللغوی ذات ثبت له النطق الظاهری و المراد بالثبوت هو الثبوت الرابطی بل الرابط علی ما مضی و هو الإضافه و اللام أیضا لام الإضافه، س قده

۳- إن قلت لا فرق بینها و بین الأولی إلا بالعموم و الخصوص قلت الثانیه مطلقه أی القیام المذکور غیر معتبر سواء وافقت العرف و اللغه أم لا فإن معرفه الحقائق غیر مشروطه بموافقتهما و لا بمخالفتهما و قد أشار العلامه إلی ذلک بقوله و إن کان العرف یوهمه أی العرف یوهم اعتبار القیام المذکور فی المشتق و لا یقول به کلیه باعتقاده فإن المشتق بمعنی المنتسب کثیر فی العرف کاللابن و التمار و البقال و غیرها و منه قوله تعالی وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ أی ما أنا بمنتسب إلی الظلم و ذکر ابن مالک أن بفعال یغنی عن یاء النسبه و کذا المشتق بمعنی نفس المبدإ کثیر و لهذا استدل العلامه علی اتحاد العرض و العرضی بأنا إذا رأینا البیاض حکمنا بأنه أبیض بمجرد رؤیته من دون أن یتوقف فی ذلک الحکم حتی یتفطن بأنه عرض و العرض موجود ناعتی لا بد له من موضوع حتی یکون الأبیض بمعنی ذات له البیاض و یساوی فی هذا الحکم العوام و الخواص، س قده

متسخن لیس إلا لأجل کون الحدید موضوع صناعه زید و أن الماء منسوب إلی الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال و بعد تمهیدهما نقول یجوز أن یکون الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته هو حقیقه الواجب تعالی و وجود غیره عباره عن انتساب ذلک الغیر إلیه فیکون الموجود أعم من تلک الحقیقه و من غیره المنتسب إلیه و ذلک المفهوم العام أمر اعتباری عد من المعقولات الثانیه و جعل أول البدیهیات.

فإن قلت کیف یتصور کون تلک الحقیقه موجوده و هی عین الوجود- و کیف یعقل کون الموجود أعم من تلک الحقیقه و غیرها.

قلت لیس الموجود ما یتبادر إلی الفهم و یوهمه العرف من أن یکون أمرا مغایرا للوجود بل معناه ما یعبر عنه فی الفارسیه بهست و مرادفاته فإذا فرض الوجود مجردا عن غیره قائما بذاته کان وجودا لنفسه فیکون موجودا و وجودا قائما بذاته- کما أن الصور المجرده إذا قامت بذاتها کانت علما بنفسها فیکون علما و عالما و معلوما و کما لو فرض تجرد الحراره عن النار کانت حاره و حراره و قد صرح بذلک بهمنیار فی کتابه البهجه و السعاده بأنه لو تجردت الصوره المحسوسه عن الحس و کانت قائمه بذاتها کانت حاسه و محسوسه و کذلک ذکروا أنه لا یعلم کون الوجود زائدا علی الموجود إلا ببیان مثل أن یعلم أن بعض الأشیاء قد یکون موجودا و قد یکون معدوما فیعلم أنه لیس عین الوجود إذ یعلم أن ما هو عین الوجود یکون واجبا بالذات و من الوجودات ما لا یکون واجبا فیزید الوجود علیه.

فإن قلت کیف یتصور هذا المعنی الأعم(۱).

قلت یمکن أن یکون المعنی العام أحد الأمرین(۲) من الوجود و ما هو منتسب إلیه انتسابا مخصوصا و معیار ذلک أن یکون مبدأ الآثار و یمکن أن یکون

۱- أی ما هذا المعنی الأعم فلا یلزم التکرار مع قوله فی السؤال الأول و کیف یعقل کون الموجود أعم، س قده

۲- هذا هو العام البدلی لا العام الاستغراقی فضلا عن العام المنطقی نعم مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود عام منطقی، س قده

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشى ء بنفسه و من أن يكون(۱) من قبيل قيام الأمور المنتزعه العقليه بمعروضاتها كالكليه و الجزئيه و نظائرهما و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا أن يكون إطلاق الموجود مجازا.

فيتلخص من هذا أن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد موجود فى نفسه و هو حقيقه خارجيه و الموجود أعم منه و مما ينتسب إليه و إذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود أمر اعتبارى هو أول الأوائل التصوريه فإطلاقه على تلك الحقيقه القائمه بذاتها أنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر- فلا يكون عين حقيقه الواجب و يندفع الهرج و المرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن و يتبلد الطبع.

فإن قلت ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلك فى الواقع.

قلت لما دل البرهان على أن وجود الواجب عينه و من البين أن المفهوم البديهى المشترك لا يصلح لذلك.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا.

قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقه و تفطن المقدمات اللاحقه إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما إما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه أو بغيره فيكون أفحش و قد تحقق و تقرر أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن فإذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته

۱- ففى الماهيات المنتسبه إلى الوجود و إن كان الوجود الحقيقى غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها و هذا أعم لصدقه على الماهيات المنتسبه كما قلنا و على الوجود القائم بذاته لأن الوجود الانتزاعى قائم به أيضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر فى السفر الأول نقلا عن الشيخ أنه يصدق على الوجود الحقيقى البحت الواجبى أنه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام، س قده

و إذا قلنـا واجب الوجود موجود فـالمراد به مـا ذكرنـاه لا أنه أمر يعرضه الوجود و بهـذا صـرح المعلم الثانی و الشـيخ بأن إطلاق الموجود علی الواجب كما يوهمه اللغه مجاز.

فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان

كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته إذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا فی نفس الوجود المعلوم بوجه ما(۱) فأدانـا البحث و النظر إلی أنه أمر قـائم بـذاته هو الواجب و محصـله أنـا إذا نظرنـا فی الوجود المشـترک بين الموجودات فعلمنـا- أن اشتراكه ليس اشتراكـا من حيث العروض بل من حيث النسبه إلی أمر فظهر أن الوجود الـذی ينسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بـذاته غير عارض لغيره واجب لذاته- كما أنا لو نظرنا إلی مفهوم الحداد و المشـمس توهمنا فی بادی ء النظر أن الحديد و الشمس مشتركان بين أفرادهما ثم تفطنا أنهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبه إليهما.

فظهر أن توهم العروض باطـل و أن مـا حسـبناه عارضا مشتركا فهو فی الواقع غير عارض بل أمر قائم بـذاته و لتلک الأفراد نسـبه إليه و ليس هناک شمسان و لا حديدان و أنت خبير بأن كون الوجود عارضا للماهيات(۲) علی ما هو المشهور الذی

۱- أی من حيث السـرايه إلی المعنون و من حيث الصـدق عليه فحينئـذ لو كـان له معروض و مبـدأ قابلی أو فاعلی كان مصـداقا لهـذا المفهوم و كان المبـدأ مبـدأ لحصه منه لا لمطلقه و لذا ۶۷ قـال الشـيخ الوجود المطلق لا مبـدأ له و أما إذا نظرنا إليه لا من حيث إنه وجه و عنوان يسری حكمه إلی المعنون بل ملحوظ بالذات فله مبدأ قابلی و فاعلی هو الذهن عاليا كان أو سافلا بل إذا نظرنـا إلی الوجود المشترک فيه أدانـا النظر إلی أن مصـداقه و ما ينتزع منه واحـد إذ لو كان اثنين فإما أن يكون خصوصـيه هـذا معتبره فی الصـدق و تصـحيح الانـتزاع فلم يكن ذاک مصـداقا له و إما أن يكون خصوصـيه ذاک معتبره فيما ذكر فلم يكن هـذا مصـداقا له و إما أن يكون الخصوصـيتان ملغاتين فكان المصداق و المنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترک بينهما و هو واحد، س قده

۲- أی العروض الخـارجی للوجود الخارجی و أما العروض الـذهنی التحليلی لمفهومه الـذهنی من قبيل العروض الأمور المنتزعه العقليه لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضـميمه- فلا مضايقه فيه عنده كما مر فی كلامه و لا يضـر فيما هو بصدده لكن لا يخفی أن مراد القوم من زياده الوجود علی الماهيه ليس إلا الزياده فی التصور و من العروض إلا هـذا العروض التحليلی، س قده

ينساق إليه النظر الأول لا يصفو عن الكدورات المشوشه للأذهان السليمه لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين من أن ثبوت شى ء لشى ء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه إذ الكلام فى الوجود المطلق و ليس للماهيه قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود و ما قاله بعضهم من أن الاتصاف بالوجود- أنما هو فى الذهن لا يجديهم نفعا لأنه إذا نقل الكلام إلى الاتصاف بالوجود الذهنى- لم يبق لهم مهرب و استثناء الوجود من المقدمه القائله بالفرعيه تحكم على أن مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء.

ثم قال إن من البين أنه إذا كان الوجود وصفا للماهيه و كان أثر الفاعل هو اتصاف الماهيه بالوجود على ما تقرر و اشتهر بينهم لزم أن يكون الصادر عن الفاعل- هو ذلك الأمر النسبى و ظاهر أن النسبه فرع للمنتسبين فلا يصح كونها أول الصوادر إلى غير ذلك من الظلمات التى تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات و على ما ذكرناه لا يتوجه شى ء من الشبهات هذا نظرى فى حقيقه ما ذهب إليه الحكماء.

[وجوه من البحث يرد عليه]

اشاره

أقول هذا النحرير و إن بالغ فى بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه أكثر الأنام ممن أتى بعده لكن عندى أن هذا الكلام بطوله و بسطه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل و لا يجدى مع صحه مقدماته نفعا فى مسأله التوحيد كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى و ذلك لوجوه من البحث يرد عليه-

الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد

كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه شى ء(۱)(۲) و كذا المشمس.

۱- إن قلت قد كثر فى عرف العرب الاشتقاق الجعلى كاستحجر الطين و استنوق الجمل- قلت أولا هو خلاف الأصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين و لا سيما إلى هذا الاسم المتداول فى الألسنه و الأفواه المستعمل فى الواجب و الممكنات طرا و ثانيا أن كلام المصنف قدس سره فى أصل الاشتقاق الجعلى و مأخذه كليه بأن المصدر لا بد أن يكون اسم معنى و له صور يسرى و يتحول فيها لا أن يكون له جمود و تحديد كالحديد و معلوم أنه إذا كان جامدا لم يكن جاريا، س قده

۲- مبنى على ما قال به القدماء إن المصدر مبدأ اشتقاق المشتقات و هو أصل الكلام- لكن قد تحقق عند المتأخرين أن مبدأ الاشتقاق هو الحروف الأصليه الجاريه فى أقسام المشتقات و المصدر أحدها و هيئات المشتقات و هى ما عدا الحروف الأصليه داله على نسب مختلفه عارضه للمبدإ و هيئات الأوصاف و منها صيغه المبالغه تدل على نوع قيام المبدإ بموضوعه المفروض له أيا ما كان أعنى نسبه ما للمبدإ إلى الموضوع و النسبه قد تكون للمبدإ بذاته كنسبه الضرب إلى فاعله و قد تكون بضرب من

الاعتبار و الدعوى كنسبه الحديد إلى مزاول عمله و نسبه الشمس إلى الماء المتسخن من جهه وقوع شعاعها عليه و من هنا يظهر أنه لو كان هناك مجاز أو توسع- فإنما هو فى مبدإ الاشتقاق دون هيئه المشتق و يظهر أيضا وجوه المناقشه فى كلامه قده فمنها ما فى قوله كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه كيف و الحديد باعتبار نسبته إلى من يزاول عمله غير الحديد الذى يعده جامدا و كذا الشمس و منها ما فى قوله لكن يستلزم كون المبدإ متحققا فيه لا أقل إذ كفى تحققا أن يقوم المبدأ بما له من النسبه بالموضوع- كقيام الحديد بما له من نسبه المزاوله إلى موضوعه به و هكذا و منها ما فى قوله لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازيه من باب التوسع إذ قد عرفت أن التوسع لو كان فإنما فى المبدإ دون الهيئه فقد أريد بالحديد الذى هو المبدأ مثلا معنى أعم مما يقوم بنفسه أو يقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحديد و كذا الوجود الذى هو المبدأ مثلا أريد به الأعم من الحقيقه القائمه بنفسها و الحقيقه بما لها من نوع قيام بالممكن من جهه نسبته إليها فمبدأ الاشتقاق هو المبدأ من جهه نسبته و قيامه الادعائى لا نفس النسبه و منها ما فى قوله فكيف يعول عليها فإنه لا يقتنص حقيقه من هذا الإطلاق و إنما يصحح به إطلاق الموجود على الواجب و الممكن- فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود و الممكن موجود بمعنى انتسابه إلى الوجود فليس شى ء من الإطلاقين بغلط، ط مد ظله

الثانی أن صدق المشتق علی شی ء و إن لم یستلزم قیام مبدإ الاشتقاق به

کما مهده لکن یستلزم کون المبدإ متحققا فیه لا أقل(۱) و ما ذکره من مثال الحداد و المشمس مما لا تعویل علیه لجواز أن یکون هذه الإطلاقات مجازیه من باب التوسع- لجواز(۲) أن یکون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد و التشمس أو الحدیدیه و الشمسیه.

۱- کالموجود الصادق علی الوجود و الأبیض علی البیاض و الحار علی الحراره- و بالجمله المعیار فی صدق المشتق الأمر الدائر بین القیام و التحقق و إن لم یلزم واحدا بعینه، س قده

۲- فی بعض النسخ بالواو و لیس بسدید لأنه تعلیل لتوسع و المراد بمبدإ الاشتقاق مصحح الاشتقاق و مسوغ الإطلاق بدلیل قوله لا ـ أن النسبه إذ معلوم أن النسبه لیست مبدأ اشتقاق مصطلح و إلا ـ لم یرد هذان البحثان و نحوهما علی المحقق المراد بمثل التحدد و الحدیدیه و التشمس و الشمسیه کون الشی ء حدیدا و صیروره الشی ء شمسا ادعاء لیکون من قبیل تحقق المبدإ کما أن المراد من قوله کیف و صوره الحدید أن یکون من قبیل قیام المبدإ، س قده

لأن النسبه إليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء أن للحديد نحوا من الحصول فى الصانع له كان المواظبه على استعمال الحديد و التشغل به صير الرجل ذا حصه من الحديد كيف و صوره الحديد قائمه بذهنه(١) و الحديد و إن كان ممتنع القيام بغيره- فى الوجود الخارجى لكن صورته مما تقوم بالذهن و كذا يجوز أن يكون إطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع و بتخيل أن فيه حصه من الشمس(٢) كما صورناه و بالجمله لا تقتنص الحقائق(٣) من هذه الإطلاقات كما أفاده فكيف يعول عليها

الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلى

(٤) بلا شك لأحد فى ذلك كذلك مبدأ

١- أى بنحو الغلبه بحيث كأنها ملكت باله و ملأت خياله لكون الحديد موضوع صناعته- مع المواظبه و المزاوله عملا و خطورا فهو أيضا دليل على كونه ذا حصه من الحديد و ليس المراد أن مجرد قيام صوره الحديد بالذهن مصحح إطلاق الحداد حتى يقال إنه يلزم أن يكون كل من تصور الحديد حدادا، س قده

٢- فإن صوره الشمس قائمه بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسى، س قده

٣- أى لا تقتنص الحقائق من الإطلاقات المحكمه المبينه فكيف من هذه المتشابهات المحتمله للانتساب و للتحقق ادعاء و للقيام كما ذكره المصنف قده أقول قال العلامه لا تقتنص الحقائق منها بل حقق عدم اعتبار قيام المبدإ فى المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضى و فى موضع آخر ذكره هاهنا من باب الأصول الموضوعه و لما قال إن العرف يوهمه ترقى عن ذلك و قال إن العرف أيضا لا يعتبره نظرا إلى هذه الأمثله و غيرها فلو أرخينا العنان و اعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان، س قده

٤- أقول مراد المحقق الدوانى أيضا ليس إلا- جعل المفهوم هو المبدأ و المشتق منه بل اللفظ مبدأ للفظ إذ معلوم أن حقيقه الوجود ليست من سنخ المفهوم و لا من سنخ اللفظ فكيف تكون مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلى نعم هى مبدأ الاشتقاق بمعنى منشإ الانتزاع و أنها ما منها الحكايه بمفهوم الوجود و الموجود و هذا كما يطلق الفصول الاشتقاقيه على الفصول الحقيقيه التى هى مبادى الفصول المنطقيه و أما ٧٠ قول المحقق- يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته فإنما هو باعتبار معنون مبدإ الاشتقاق- أو باعتبار العنوان من حيث التحقق و من حيث كونه آله اللحاظ بحيث يسرى حكمه إلى الحقيقه- كما فى موضوع القضيه المحصوره لا كموضوع الطبيعيه و العنوان و المعنون بما هما كذلك- ليس بينهما غايه الخلاف بل وجه الشى ء هو الشى ء بوجه و إلا- لما سرى الحكم منه إليه- و الحاصل أن للوجود مفهوما و حقيقه و الأول عنوان و وجه و الثانيه معنون و ذو الوجه و الأول يصحح بعض الأحكام كمبدئيه الاشتقاق و الثانيه تصحح بعضها كالقيام بذاته و إلى هذا أشار قده فى كتابه المبدأ و المعاد بقوله ٧١ و كون المشتق اعتباريا لا يصادم تأصل المبدإ، س قده

الاشتقاق سواء كان جزءه أو عينه يجب أن يكون مفهوما كليا فإن جزء المفهوم الكلى أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته غير صحيح(١).

الرابع أن أهل اللغه أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدإ اشتقاق كيف يشتقون منه صيغه الفاعل و المفعول و غيرهما

و لا شك أن حقيقه الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه و لا لغيرهم بوجه من الوجوه(٢) مع أن عامه الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه فى سائر اللغات هست و أمثاله و يعرفون معناه من غير أن يتصوروا معنى الحقيقه المقدسه و لا معنى الانتساب إليها و ما ذكره من أنه قد يطلق لفظ

١- يمكن أن يكون مراده بالمبدإ الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدأ للاشتقاق و هو بهذا الوجه مفهوم كلى و أما كون واجب الوجود مصداقا حقيقيا للموجود مع كونه واحدا شخصيا فهو ككون الحقيقه العينيه المشككه مصداقا حقيقيا للموجود و ليست بكليه و لا جزئيه عند المصنف قده، ط مد ظله

٢- أقول بل معرفه الواجب تعالى فطريه فإن ذاته فى غايه الإشراق و الإناره و لا حجاب له إلا فرط الظهور كما مر و يأتى فى الأسفار السابقه و اللاحقه كيف و كل أحد يعلم ذاته بالحضور و إن كان للحضور مراتب إذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضيم و اعتراف بالمبدإ العلى العظيم كل بحسبه و العلم الحضورى بذاته لا ينفك عن العلم بمبدئه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و لا سيما تسمع أصحاب هذا القول يقولون وجود زيد إله زيد فالحاصل أن المعرفه الفطريه و العلم به بوجه يكفى فى ذلك- و هذا أيضا إن قلنا بأن واضع الألفاظ هو الخلق و أما إذا قلنا بأنه الحق و لا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا إشكال، س قده

فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف و مفهوم الموجود و الوجود أجلى البديهيات و أعرف من كل متصور كما أطبقوا عليه و على ما ذكره يلزم أن يكون من أغمض النظريات فإن ذاته تعالى غير معلوم لأحد و كذا الانتساب إلى المجهول مجهول البته.

الخامس أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنى واحدا

لا أنه يكون هناك مشتق واحد له مبدءان(١) مره اشتق من هذا و مره اشتق من ذلك(٢) و هذا مما لم يسمع من أحد من أهل اللغه و لا من غيرهم فكون الموجود إذا أطلق على ذات البارى كان معناه الوجود و إذا أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه مما لا يتصور له وجه صحه(٣) سيما و قد اعترف بأنه مشترك معنوى و ليس هذا نظير الأسود إذا أطلق تاره

١- يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدإ هو المعنى الأعم الشامل للواجب و الممكن جميعا، ط مد ظله

٢- أى مره اشتق الموجود من الوجود و مره اشتق هو بعينه من الانتساب إليه- إن قلت المحقق لم يجعل المبدأ إلا الوجود و كيف يجعل الانتساب مبدأ للموجود و هو لا يصلح إلا لكونه مبدأ للفظ المنتسب و ليس الكلام فيه قلت مقصوده أنه كما أن لفظ المشتق- لا بد أن يكون مناسبا للفظ المبدإ كذلك معناه و ماهيته لا بد أن يكون متحققا فى معنى المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبدإ و معناه من معناه فكما أن لفظ المنتسب إلى الوجود لا يمكن أن يكون مأخوذا من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذى هو مفهوم الموجود الذى بمعناه لا يمكن أن يكون مأخوذا من مفهوم الوجود إذ لا يتحقق هو فيه و لا حظ له منه و الوجود طبيعه و الانتساب إليه طبيعه أخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود و بمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و إن اعتبرت اللفظ قلت من الوجود بمعنى الانتساب أو نقول مراد المصنف قدس سره من المبدإ هو المصحح لا المصدر كما فى بعض الأبحاث السابقه، س قده

٣- و ذلك لأن الحداد الذى بمعنى المنتسب إلى الحديد دائما بهذا المعنى و لم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فإذن لا يوجد له نظير و المحقق و إن تعرض لذلك و صححه بأن للموجود معنى واحدا عاما و هو مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود و قد عمم القيام كما مر إلا أن المصنف قدس سره لم يعبأ به لأن الموضوع له بالوضع النوعى للمشتق ذات ثبت له المبدأ- و مبدأ الآثار الذى ذكره ليس فيه منه عين و لا أثر نعم هو معنى عرفى خاص و أما ما قام به الوجود- فهو و إن كان من أفراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق فى الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و قيام الوجود الانتزاعى المصدرى فرع قيام الوجود الحقيقى بالموجود أو عينيته- و إذ لا حظ له بشى ء من الوجهين فلا قيام عقلى للانتزاعى أيضا لفقدان المصحح فى المحكى عنه- الذى هذا المفهوم المشترك فيه حكايه عنه نعم هذا القيام العقلى يصح فى الموجود الذى هو عين الوجود الحقيقى كما قال الشيخ لكن لا يكون حينئذ عاما و إلى ما ذكرنا أشار قده بقوله و ليس هذا نظير الأسود إلى آخره. إن قلت المحقق مهد أولا أن الحقائق لا تقتنص من العرف فلا يبالى بأن يكون معنى الموجود مطلقا مبدأ الآثار لا المعنى العرفى الذى هو ذات ثبت له الوجود. قلت أولا إن المحقق نفسه أراد موافقه العرف حيث تشبث بالأمثله العرفيه من الحداد- و المشمس و نحوهما و ثانيا إنه ليس مقصود المصنف قده أنه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدأ عرفا فبمجرد ذلك اعتقدناه بل لأنه

موجب البرهان و قد مر فى أوائل السفر الأول فى الرد على شيخ الإشراق أن الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا و كون تلك الذات نفس الوجود أو غيره- أنما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدأ مطلقا عقلا و إن كان العرف هنا موافقا للعقل إذ كثير من العرفيات حقه فطريه و من قبل الحق و لا يلزم الحكيم أن يخالفها إلا أن يكذبها البرهان، س قده

على السواد المجرد و تاره على الشى ء الأسود إذ معناه فى الجميع واحد و هو ما ثبت له السواد و إن كان مصداقه فى أحد الموضعين نفس السواد و فى الآخر مع شى ء آخر- فملاك الأسوديه تحقق السواد مطلقا أعم من أن يكون مجردا عن غيره أو مقرونا به- و ليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك.

السادس أنه بأى طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت

بعد ما أنكر أن للوجود حقيقه فى الخارج عند الحكماء(١) و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانيه

١- هذا حق متين قطعى الورود على هذا المحقق فإنه إذا كان الواجب تعالى وجودا حقيقيا كان الوجود أصيلا و لا ينفى تأصل الطبيعه مجرد انتفاء بعض أفرادها لأن انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و تحققها بتحقق فرد ما و لا معنى لتأصلها فى موضع دون موضع فبمجرد أن لا أفراد متكثره لطبيعه الوجود فى الماهيات لا يمكن القول باعتباريه الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته و الحال أنهم متصلبون فى هذا القول هذا كله واضح و ما ذكر بعض المتأخرين فى عدم المنافاه بين اعتباريه الوجود و كونه معقولا ثانويا و بين تحقق الأفراد له من أن الوجودات الخاصه الإمكانيه و إن كانت أفراد الوجود لكن ليست موجودات إذ الخارج ظرف أنفسها لا ظرف وجوداتها لأنها نفس أكوان الماهيات و الوجود الواجبى و إن كان كون نفسه لا كون الماهيه لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبأ به كما أوضحناه فى موضع آخر و هو سهل الدفع على طريقه المصنف قده، س قده

التی لا مصداق لها فی الخارج فمن أین حصل له أن حقیقه الواجب تعالی فرد للوجود- فإن رأی ذلک لأنهم أطلقوا علیه لفظ الموجود و لم یجز أن یکون المراد به ما قام به الوجود لاستیجابه للترکیب و الإمکان فیکون المراد نفس الوجود یلزم علیه أن یکون إطلاق اللفظ کاسبا للعلم و الیقین و هو متحاش عن ذلک حیث قال الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفیه و العجب أنه بالغ فی إثبات شی ء لیس فیه کثیر اهتمام و هو إطلاق المشتق و إراده المبدإ و أهمل فیما هو المهم هاهنا و هو أن الباری محض حقیقه الوجود أو الموجود إذ لا طریق یؤدی إلی إثبات التوحید إلا بأن یثبت بالبرهان أن مفهوم الوجود المشترک بین الموجودات کلها حقیقه بسیطه و هو لإنکاره أن یکون للوجود حقیقه فی الخارج بعید عن ذلک بمراحل و الإیراد الذی أورده علی نفسه و أجاب عنه بقوله فإن قلت کیف یتصور کون تلک الحقیقه موجوده إلی قوله فیکون موجودا قائما بذاته من باب التسعیر فی أثناء المخاصمه و إنما یصح ما ذکره من الجواب لو کان أصل الإشکال علیه أن ذاته تعالی إذا کان عین الوجود کیف یکون موجودا کما قرره و أما إذا قرر الإشکال بأن حقیقته تعالی کیف یکون موجودا فی الخارج عندک مع أن الوجود من المعقولات الثانیه لم یجز ذلک الجواب و الذی یمکن أن یقال حینئذ هو أن کون الوجود اعتباریا لا ینافی إطلاق الموجود علیه تعالی فیکون الباری عین الموجود لا عین الوجود و هو عکس مذهبه کما اختاره السید المعاصر له أن ذاته تعالی عین مفهوم الوجود و قد علمت ما فیه أیضا- فإن الحق أن ذاته عین حقیقه الموجود لأنه الوجود البحت بمعنی أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلک المفهوم المشتق.

السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غیره کان وجودا لنفسه

إلی قوله و الحراره علی تقدیر تجردها کذلک صریح فی أن للوجود معنی مشترکا

يجوز قيام بعض أفراده بنفسه و بعضها بغيره(۱) و هذا أنما يتصور و يصح إذا كان له حقيقه مشتركه بين القسمين غير الأمر الانتزاعی المصدری كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون إذ لا مجال للعقل أن يجوز كون هذا المعنى النسبی المصدری- أمرا قائما بذاته

الثامن أن قوله إن الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد

غير مبين(۲) مما ذكره إذ بعد تسليم أن الموجود أعم من قسمين من حقيقه قائمه بذاته و من أشياء منسوبه إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقه واحده إذ ليس كون تلك الحقيقه وجودا قائما بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدری فردا بالحقيقه و ليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده و لا- له مصداق فی الخارج عنده و غايه ما له أن يقول- إن الحقيقه الواجبيه لما كان بذاتها موجوده متحصله فی الخارج من غير فاعل يفعلها- أو قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلأحد أن يتوهم أن يكون هناك حقيقتان بالصفه المذكوره.

التاسع أن قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات

إلى آخره على تقدير صحته لا- يوجب أن يكون موجوديه الممكنات عباره عن الانتساب إلى الوجود لاحتمال أن يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق إما بكونها عين خصوصيات طبيعه الوجود المتفاوته بالشده و الضعف و التقدم و التأخر أو بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على أن أكثر المفاسد التی ترد على اتصاف الماهيات بالوجود أنما يرد بناء على أن الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

۱- حيث قال إذا فرض الوجود مجردا فلو لم يكن له قيام بغيره فما معنى فرض التجرد- و الحاصل أن فی كلامه تهافتا حيث يقول مره بهذا و مره بأنه لا عروض و لا قيام للوجود بغيره لا مجرد أنه لا يصلح إلا على أصاله الوجود لأنه البحث السادس الذی مر ذكره، س قده

۲- كما مر من قبل أن فی كلامهم مغالطه نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد و أن إطلاق الوجود الخاص على الواجب عند أهل الاعتبار ليس إلا بضرب من الاصطلاح، س قده

الفرق(۱) بین نحوی العروض و العارض فإن عارض الشـی ء بحسب وجوده غیر عارضه بحسب ماهیته فعارض الوجود یسـتدعی للمعروض وجودا غیر وجود العـارض و أمـا عارض الماهیه فلا یسـتدعی إلا وجود الماهیه(۲) و إن کان متحـدا وجودها بوجود عارضـها- و الوجود علی تقـدیر حصوله فی الخـارج لاـ یلزم أن یکون عارضـا للماهیه إذ هو نفس وجود الماهیه و موجودیتها و علی تقـدیر عروضه کـان عارضـا لنفس المـاهیه الموجوده بهـذا الوجود لاـ عارضا لوجودها و بالجمله نحن بتوفیق الله قـد سـهلنا طریقه و أزلنا الشکوک عنها و هذبنا مشرب تحقیقه عن الشوائب و المکدرات.

العاشر أنه لا معنی لکون موجودیه الممکنات بالانتساب إلی حقیقه الوجود الشخصی

لأـن النسبه وجودهـا و تحققهـا فرع وجود المنسوب و المنسوب إلیه و العجب أنه نفی کون أثر الفاعـل اتصاف الماهیه بالوجود محتجا علیه بأن الاتصاف نسبه و النسبه فرع المنتسبین و حکم هاهنا بأن موجودیه الأشیاء عباره عن انتسابها إلی تلک الحقیقه- و هل هذا إلا التناقض.

۱- التردید باعتبار جعل الاتصاف کاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقه أو لا عن علم بها بل عن خلط و اشـتباه هذا علی عـدم الفرق بین الاتصـاف و العروض کمـا فی مواضع اسـتعمالهما فی الأسـفار و أمـا علی التفرقه بینهمـا بـأن نسـبه العروض إلی الاتصـاف نسـبه المصـحح إلی المتصـحح أو بـأن الاتصـاف فی الخـارج کون الوجود الرابـط للصـفه فی الخـارج و العروض فی الخـارج کون الوجود النفسـی و إن کـان رابطیـا للعارض فی الخارج کما هو رأی المصـنف قـدس سره فی الإمکان و غیره من العدمیات و النسب کما مر فی السفر الأول أن لها وجودا رابطا فقط و من هنا یقال فی معنی المعقول الثانی باصطلاح الحکیم هو ما کان عروضه لمعروضه فی العقل سواء کان اتصافه به فی العقل کالکلیه أو فی الخارج کالإمکان و الشیئیه فأمر التردید واضح، س قده

۲- کون هـذا فردا خفیـا لاـ یسـتدعی أن یکون الفرد الجلی کون وجود الماهیه غیر وجود عارضـها حتی یکون العارض عارض الوجود لا عارض الماهیه لأن المراد أن عارض الماهیه لا یستدعی إلا شیئیه لماهیه سواء لم یعتبر معها الوجود و کان مقدمه علی عارضـها بـالتجوهر أو اعتبر معهـا الوجود و لکن بعین وجود العـارض کمـا هو شأن کل عارض غیر متأخر فی الوجود عن وجود المعروض فالفرد الجلی إن لم یکن متحدا وجودها بوجود عارضها بأن یکون صدق السلب بانتفاء الموضوع، س قده

[وجه ذكر هذا الكلام]

و اعلم أنا إنما تعرضنا لكلام هذا العلامه النحرير فى هذا الموضع بالجرح و التوهين لما أكب عليه أكثر الناظرين و تلقوه بالقبول و التحسين زعما منه و منهم(۱) أن فيه إثباتا للتوحيد الخاصى الذى أدركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون و لم يدروا أن ذهابهم إلى اعتباريه الوجود- فرع باب التعطيل و سد طريق الوصول و التحصيل لأن طريقته مشاهده سريان

۱- فإنه باعتقادهم وحده الوجود و كثره الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و الحال أنه كما أشار قدس سره و أنا أوضح لك ليس فيه توحيد خاصى فإنهم لما قالوا بأصاله الماهيه قالوا بالثانى للوجود فدار التحقق منشعبه عندهم بشعبتين إحداهما الوجود و الأخرى الماهيه. و أما حزب التأله الحقيقى و فئه الحكمه النضيجه الحقه المرموز بقوله-* هست آئين دو بيتى ز هوس قبله عشق يكى آمد و بس فحيث قالوا بأصاله الوجود و إنه حقيقه ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصى الذى يؤكد الوحده الحقه فعندهم المنسوب إليه هو الوجود غير المتناهى شده و المنسوب هو الوجود الخاص- و النسبه التى هى الإضافه الإشراقيه هى الوجود المنبسط الذى فى كل بحسبه فلم يكن على قولهم فى الدار غير الوجود ديار و حقيقه الوجود حيثيه ذاتها الوحده و التشخص للسنخيه الذاتيه بخلاف الماهيات التى هى مثار الكثره و الاختلاف فالتوحيد الخاصى بل الأخصى وحده الوجود- و وحده الموجود فى عين كثره الوجود و كثره الموجود كثره تؤكد الوحده الحقه.* لا تقل دارها بشرقى نجد كل نجد لعامريه دار و لها منزل على كل ماء و على كل دمنه آثار فظهر معنى قوله قده موجوديه كل موجود باتحاده مع حد أى لما كانت الماهيات كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ و إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ كانت فانيه فى معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات أعنى الوجودات العينيه هى الموجودات الحقيقيه و ليست موجوديه كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب فإن الموجودات الإمكانيه حينئذ هى الماهيات و الماهيات بمجرد الانتساب لا تصير مستحقه لحمل الموجوديه عليها و مع ذلك لما كانت أصيله كانت أسناخا أخر فى دار الوجود فلا- تظنن أنه إذا كانت موجوديتها بخلوها و عريها عن الوجود كان إلى التوحيد أقرب إذ عاد الوجود كلا إلى إقليم الله و النور طرا إلى صقع الله إذ السنخ ليس منحصرا فى الوجود حتى يلزم من عوده إليه أن يكون الحمد و الملك له، س قده

نور الوجود فی جمیع الموجودات و العلم بأن موجودیه کل موجود باتحاده مع حد- و تلبسه بمرتبه من الوجود لا أن موجودیتها بخلوها و عریها عنه و إلا فلم یکن بین الموجود و المعدوم فرق یعتد به فهذا المسلک منهم بعینه ضد لمسلکنا الذی سلکناه بحمد الله و الکل میسر لما خلق له.

تعقیب آخر فیه تثریب

ثم إن العجب أن هذا المحقق الجلیل زاد فی البیان و قال و یمکن الاستدلال علی التوحید بأنه لو تعدد الواجب لکان الاثنان منه أعنی معروض الاثنینیه بدون العارض(۱) إما واجبا أو ممکنا و الأول باطل لافتقار هذا المعروض إلی کل واحد من الآحاد و الافتقار ینافی الوجوب و کذلک الثانی لأن الممکن لا بد له من عله فاعلیه تامه فتلک العله إما نفس هذا المعروض فیلزم کون الشی ء فاعلا لنفسه و مقدما علیه و إما واحد منهما و هو باطل لافتقار المجموع إلی الواحد الآخر(۲) و لیس التردید فی العله التامه حتی یختار أنه عینه بناء علی المشهور من أن العله التامه لا یجب تقدمها علی المعلول(۳) فلا مانع من أن یکون عینه کما فی المجموع الواجب و المعلول الأول(۴) انتهی.

أقول قد علم فیما سبق ما یظهر به بطلان هذا الاستدلال فإنک قد علمت أن

۱- فإن من قال مجموع الشیئین أو الأشیاء موجود علی حده قال بوجود المجموع بمعنی نفس الآحاد بالأسر لا المجموع من حیث المجموع أی من حیث الهیئه الاجتماعیه فإن الهیئه اعتباریه- فکذا المجموع محیثا بهذه الحیثیه و من القائلین بأن المجموع بمعنی معروض الاجتماع موجود علی حده وفاقا لهؤلاء المتأخرین المحقق اللاهیجی ره تلمیذ المصنف قده حتی ۷۸ قال فی حاشیته علی الحاشیه الخفریه إنه کما أن تتمیم دلائل إثبات الواجب تعالی موقوف علی أن جمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد فی جواز طریان العدم کذلک تتمیم بعضها موقوف علی أن مجموع الموجودات موجود علی حده، س قده

۲- و لأنه یلزم الترجیح من غیر مرجح، س قده

۳- بل یجب تقدمها علیه للفرق بین المجموع بمعنی الآحاد بالأسر و بین المجموع من حیث المجموع و تحقیقه فی الشوارق للمحقق اللاهیجی ره، س قده

۴- و أما الفاعل التام هاهنا فهو واحد منهما أعنی الواجب فإنه فاعل تام للمعلول الأول- و إذا حصل المعلول الأول حصل المجموع بلا حاجه فی باب الفاعل إلی الغیر، س قده

لا موجوديه فى مركب ليس له جزء صورى و لا جهه وحده إلا موجوديه واحد واحد من آحاده و أما احتجاجه عليه بأن انتفاء المتعدد أنما يكون بانتفاء واحد من آحاده- و الآحاد هاهنا بالأسر موجوده فقد علمت أنه مغالطه فككنا عقدتها ثم استدل أيضا هاهنا عليه بأنه تقرر فى موضعه أنه يمكن أن يصدر عن الواجب شى ء و عن المعلول الأول شى ء آخر و عن مجموعهما شى ء ثالث حتى يكون فى المرتبه الثانيه شيئان فى درجه واحده و هكذا كما قرروه فى صدور الكثير عن الواحد الحقيقى- بدون الاستعانه بالاعتبارات التى يشتمل عليها المعلول الأول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شى ء لم يجز أن يصدر عن مجموع الواجب و معلوله شى ء ثالث.

أقول إن هذه الطريقه فى صدور الكثير عن الواحد مما أفاده الشيخ المقتول فى أكثر كتبه و تبعه المحقق الطوسى فى شرح الإشارات و فى رساله له فى هذا الباب لكنها غير صحيحه عندنا كما بيناه و المتبع هو البرهان و أما كيفيه صدور الكثره عن الواحد الحقيقى فلها طريق عندنا غير هذه الطريقه و غير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنيه كما سيأتى بيانه من ذى قبل إن شاء الله.

و اعلم أن من سخائف البيان أيضا فى هذه المسأله قول بعض المتفلسفين أنه لو تعدد الواجب بالذات فإما أن يكون بينهما تلازم فى الوجود أو لا و على الأول يلزم معلوليتهما أو معلوليه أحدهما كما هو شأن التلازم و على الثانى يلزم جواز تحقق أحدهما مع عدم الآخر فيلزم إمكان عدم الواجب و هذا البيان بالسفسطه أشبه(۱) منه بالفلسفه- و إلى المغالطه أقرب منه إلى البرهان فإن مبناه على الاشتباه بين الإمكان الذاتى

۱- نعم إن كان من متفلسف فكما قال قده و أما إن كان من فيلسوف متأله فلى فيه تأويل- و هو أنه لعل مراده أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فكما لا يمكن عدمه بالنظر إلى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر إلى ما عدا ذاته فإذا سئل فى أيه مرتبه كانت و بالنظر إلى أى موجود كان هل له الوجود أو العدم فالجواب الوجود و الإثبات لا العدم و السلب لأنه بسيط الحقيقه فهو كل الوجود و كله الوجود و هذا الذى ذكرناه بعينه ما ذكره قده فى بيان قولهم ماهيته إنيته أن له تعالى فى كل مراتب الوجود و مع كل الشئون له شأنا و ليس له فى مرتبه من المراتب الوجوديه ماهيه معلومه، س قده

و الإمکان بالقیاس إلی الغیر و من هـذا القبیل قولهم التکثر إما أنه یجب بالنظر إلی طباع الوجوب بالـذات فیلزم أن یتحقق الکثیر من دون الواحد أو أنه یمکن بالنظر إلیه فیجوز(۱) ارتفاعه و فیه جواز ارتفاع الواجب بالذات أو أنه یمتنع بالنسبه إلیه و هو الحق المطلوب إذ فیه أیضا تدلیس بین الإمکان الذاتی و الإمکان الغیری.

تعقیب آخر

اشاره

اعلم أن السید الصـدر الشیرازی قرر هـذه المسأله علی وجه آخر فقـال مـا حاصـله أن الموجود قـد یکون شـیئا موجودا کألف موجود أو بـاء موجود- و قـد یکون(۲) موجـودا بحتـا لاـ أنه شـی ء موجود کسـماء موجوده أو إنسـان موجود مثلاـ- و الواجب بالذات هو الموجود البحت و الممکن هو الشی ء الموجود بمعنی أنه قابل- لأن یحلله الذهن إلی ماهیه و موجود محمول علیه و کـذا مفهوم الواجب عین الواجب بالـذات لأنه لیس بقابل لهـذا التحلیل و لو قبل القسـمه و کان ألفا واجبا مثلا یحکم العقل بأن مفهوم الواجب لما لم یکن عین مفهوم الألف و لا جزءه لم یکن الألف فی حـد ذاته واجبا لما تقرر أن کل عرضـی معلول و من ثم ذهب الحکماء إلی أن کل ماهیه معلوله و إلی أن الواجب لـذاته لا ماهیه له و إلی أن وجوده مجرد عن الماهیه و لیس وجود الممکنات مجردا عنها.

ثم قال بعـد تمهیـد هذه المقدمه لا یجوز تعدد الواجب بالذات و إلا فالتعین الذی به الامتیاز إن کان نفس ذاتهما بأن یکون هذا شیئا واجبا و الآخر شـیئا آخر واجبا- لزم کون الواجب ذا ماهیه و ذلک باطل کما مر و إن کان التعین بغیر الذات فتخصص أحد التعینین بأحدهما لا بد له من عله مخصـصه و لا یجوز أن یکون تلک العله ماهیه الواجب لأنه بری ء منها و لا أن یکون شخصـه لامتناع أن یکون الشخص عله لتعینه و لا الوجود

۱- و لو بدل هذا بقولنا فیکون کل من الوحده و الکثره فیه معللا لکان برهانا وثیقا محکما، س قده

۲- هـذا السـید حیث یقول باعتباریه الوجود و أن کل ما هو فی الخارج ماهیه و کل ما هو فی الـذهن ماهیه یؤول کلام القوم أنه تعـالی وجود بحت إلی أنه موجود بحت لأنـه لمـا لم یکن للوجود فرد کیف یکون هو تعـالی وجودا فهو لیس وجودا و لا ماهیه بـل هو موجود بحت و لاـ یخفی أنه بحث لفظی إذ لاـ ثـالث إلا فی اللفظ فإن الموجود من حیث التحقق إما وجود حقیقی و إما ماهیه، س قده

أو الوجوب و نظائرهما من الأمور المشترکه بينهما لأن المشترک لا یکون عله التخصص و لا أمر آخر و إلا لزم أن یکون شخص الواجب معلولا و لا یرد علی هذا المسلک الشبهه المشهوره کما لا یخفی انتهی کلامه ملخصا و لعمری إنه قریب المنهج(۱) من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود أو الواجب بحقیقه الموجود بما هو موجود- و ذلک بأن یذعن بأن للوجود حقیقه هی عین أفراده و له فی کل موجود فرد هو بذاته موجود سواء کان معه ماهیه أخری أو لم یکن کما أن للبیاض حقیقه خارجیه هی بذاتها أبیض و غیره بانضمامه أبیض و قد علمت کیفیه اتصاف الماهیه بالوجود علی وجه

۱- هذا المنهج عکس المنهج الحق إذ مناط موجودیه کل ماهیه علی المنهج الحق اتحادها- مع نحو من الوجود الحقیقی کاتحاد اللامتحصل مع المتحصل فهی مفهوم منتزع من ذلک الوجود الخاص و علی هذا المنهج مناط الموجودیه اتحاد الماهیه مع مفهوم الموجود فکما أنه علی المنهج الحق الماهیه لا یحاذیها شی ء فی الواقع سوی ما یحاذی مفهوم الوجود من أنحاء الموجودات العینیه لأنها سراب محض و مبهم صرف و فإن بحت فی المفنی فیه الذی هو الوجود الخاص فلذا یتحد ذلک المفهوم أعنی الماهیه بالوجود الخاص فعلی هذا هذا المنهج بعکس ذلک حیث لا یقول السید بفرد للوجود و لو ذهنا حتی یقوم بالماهیه و یکون ذلک القیام مناط موجودیتها- فلذا تتحد الماهیه بمفهوم الموجود فیکون ذلک الاتحاد مناط موجودیتها فالمنهجان وقعا فی شقاق لکن منظوره قدس سره من القرب أمران- أحدهما أن السید أیضا نفی الاثنینیه و العروض و الاتصاف بین الماهیه و الوجود کما مر فی أوائل السفر الأول. و ثانیهما أن منظور السید من نفی الوجود نفی فرد خارجی أو ذهنی قائم بالماهیه فإن وجود الشی ء نفس کونه و ما به یشار إلیه إشاره عقلیه أو حسیه فیکون مفهوم الموجود حاکیا عن نفس الماهیه متحدا بها إذ ما یقوم به و ینضم إلیه کون نفس ذلک القائم و وجوده فموجودیه الماهیات الإمکانیه نفس ذواتها و لکن بعد الانتساب إلی الجاعل إذ الکل متفقون علی أن الماهیه من حیث هی لیست إلا هی و موجودیه الماهیه الواجبیه نفس ذاتها بدون الانتساب لکونها ماهیه وجوبیه- فلیست متساویه النسبه إلی الوجود و العدم کالماهیه الإمکانیه قبل الانتساب و لکن هذا یستدعی أن تکون الماهیه المحکی عنها بمفهوم الموجود المتحده به شیئیه الوجود إذ شیئیه الماهیه و لو بعد الصدور عن الجاعل و الانتساب إلیه لا تکون مستحقه لحمل موجود بل تکون متساویه النسبه إلی مفهوم الموجود و المعدوم و السید لا یقول به، س قده

يصفو عن كل شبهه و شك فإذن الواجب تعالى كما أنه عين الوجود فهو عين حقيقه الموجود بما هو موجود لا أنه عين هذا المفهوم الكلى الذهنى.

و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامه الدوانى

منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحت

إن كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتبارى فهو ظاهر البطلان و كيف يكون ذات الواجب أمرا اعتباريا من المعقولات الثانيه و إن كان فردا من أفراده ورد عليه أن موجوديته بذاته أو لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم سواء كان لازما أو عارضا فإن كان بذاته و لا شك أنه فرد من هذا المفهوم فيلزم أن يكون(۱) موجودا مرتين مره بذاته و مره بكونه فردا من هذا المفهوم و إن كانت موجوديته لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم لم يكن فى ذاته موجودا فلا فرق بينه و بين الممكنات.

و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه

فلا فرق بينه و بين غيره من هذه الحيثيه بل لا يبقى لنفى التحليل إلى الوجود و الماهيه معنى أصلا إذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه و ذلك هو التحليل فإن قال المراد من نفى التحليل أنه لا يمكن تحليله إلى الموجود الخاص و الماهيه و هاهنا قد حلل إلى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق قلنا إن الإنسان الموجود ينحل إلى الإنسان الذى هو ذاته و الموجود المطلق الذى يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك ينحل ما زعمتم أنه ذات البارى إلى ما سميتموه الموجود البحت

۱- كما مر فى كلام هذا المحقق أن المعقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتبارى- و إطلاقه على الوجود الحقيقى القائم بذاته إما بالمجاز أو بوضع آخر فطبيعه الوجود وجود و فردها أيضا وجود فلزم لشى ء واحد وجودان و أيضا أحد الوجودين ذاته المفروضه أنه موجود بذاته و الآخر مصداق لصدق طبيعه الموجود لأن مصحح كون شى ء من طبيعه صدق هذه الطبيعه عليه فإن مناط كون الشى ء بياضا مثلا و معياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلبه- و لا يخفى أن هذا و ما بعده يرد على نفسه أيضا لأن الوجود القائم بذاته وجود حقيقى و فرد من مفهوم الوجود المطلق و هذا أيضا ضرب من التحليل و لو حمل العارض على المحمول بالضميمه- تطرق فى الموضعين و ظاهر أن المراد به الخارج المحمول و سيزيفه قدس سره بأتم وجه، س قده

و الموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين فی ذلك فإن كان تحليل الإنسان إلی الوجود الخاص العارض و ماهيته بناء علی أن العارض حصه من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فإن العارض له أيضا حصه منه

و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهيه له أصلا

إن أراد أنه لا ذات له فهو ظاهر البطلان و إن أراد أن له ذاتا لكن لا تسمی ماهيه بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظی فإن من يقول إن حقيقته و ماهيته هو الوجود القائم بذاته إنما يريد به المعنی الذی يريد به من الذات فلا يبقی المباحثه إلا فی اللفظ و أنت إذا تأملت أدنی تأمل علمت أن ما ذكره(١) من أن ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لأن ذاته أمر خارج عن إدراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضی فلا رجحان له علی الممكنات من هذه الحيثيه و أما علی ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لأن ذاته وجود خاص- هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لأنه وجود بذاته و غيره أنما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له علی كلامه.

أقول يمكن دفع هذه الإيرادات علی أسلوبنا

أما عن الأول

فنختار فی الترديد الذی ذكره أن ذاته تعالی عين الوجود الخاص و كونه فردا للموجود المطلق- لا يستلزم أن يكون موجودا بالوجودين و لا أن يكون قابلا للتحليل إلی أمرين- و ذلك لأن موجوديته ليس إلا بذاته لا بعروض حصه من هذا المفهوم كما أن كون هذا الإنسان إنسانا(٢) لا يقتضی أن يكون فيه انسانيتان خاصه و عامه لأن الإنسان

١- يعنی أن ما ذكرنا أنه يقول بما يقول خصمه بمجرد الفرض و الإلزام و إلا فحيث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه أن يقول إن ذاته وجود و حيث يقول إنه يحمل عليه مفهوم الموجود و يتحد به و معلوم أنه مفهوم اعتباری بديهی كيف يمكنه أن يقول إن ذاته فی مقام ذاته موجود فهو عرضی له و لا يخفی أن هذا يرد علی نفسه أيضا كما مر أن إطلاق الوجود عليه تعالی بمجرد النسبه لقوله بأصاله الماهيه إذ الشيئيه إما وجود و إما ماهيه و شيئيه الوجود عنده اعتباريه فبقی شيئيه الماهيه فقد أقر بما أنكر و كر علی ما فر، س قده

٢- إذ الجزئی هو نفس الطبيعه النوعيه محفوفه بالعوارض المشخصه فالجزئيه و الكليه شيئان اثنان و أما نفس الطبيعه المعروضه تاره للكليه و تاره للجزئيه فهی واحده و الوجود أيضا واحد لأن الكلی الطبيعی ليس منعزل الوجود عن وجوده أفراده فليس له وجود و لفرده وجود آخر و أما فيما نحن فيه فليس الوجود العام أو الموجود العام عرضيا بمعنی المحمول بالضميمه بل خارج محمول كالشيئيه بالنسبه إلی الأشياء الخاصه، س قده

الخاص كزيد هو فی ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق و معنی تحلیل الشی ء(۱) إلی أمرین و مفاده هو أن یحصل منه أمران اعتبار کل منهما و حیثیته غیر اعتبار الآخر و حیثیته کتحلیل الإنسان الموجود إلی حیثیه الإنسانیه و حیثیه الموجودیه لا کتحلیل وجوده إلی وجوده و مطلق الوجود فإن کل وجود خاص هو بنفسه مما یحمل علیه الوجود لا- بعروض شی ء آخر و کذا الموجود البحت إذا حمل علیه مفهوم الموجود لم یلزم أن یکون هناک شیئان متغایران بل ذلک المفهوم الغرض منه حکایه ذلک الخاص لا غیر.

و أما عن الثانی

فنقول الفرق بین الواجب و الممکن أن الواجب لا- ترکب فیه من جهتین متغایرتین تغایرا یوجب تکثرا فی الموضوع إما فی الخارج أو فی الذهن بخلاف الممکن و لیس معنی قولنا لا ترکب فیه أنه لیس یصدق علیه مفهومات و معان کثیره کیف و هو منبع جمیع الصفات الکمالیه بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالی غیر قابل للتحلیل إلی أمرین و الممکن قابل له معناه أن ذاته تعالی لا توجد له حیثیه لا تکون تلک الحیثیه بعینها حیثیه واجب الوجود بخلاف الممکن فإن الإنسان مثلا حیثیه کونه إنسانا غیر حیثیه کونه واجبا و موجودا- لأن الإنسان من حیث هو إنسان لیس شیئا آخر إذ قد یتصور إنسان غیر موجود و یتصور موجود غیر إنسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف کون الواجب هذا الواجب- و کونه واجبا علی الإطلاق لأن مرجعهما إلی واحد حقیقی.

و عن الثالث

أن المراد کما حققناه أن الواجب لیس له غیر الهویه الشخصیه- التی عبر عنها تاره بالوجود الصرف و تاره بالموجود البحت أو الوجود أو التشخص

۱- مجی ء حدیث التحلیل فی البین لیس تعرضا لجواب الاعتراض الثانی هنا فإنه یجی ء بل هو التصدی لأن لیس هنا وجودان و لو بتحلیل العقل کالتحلیل فی الممکن إلی حیثیه ما لا یأبی عن الوجود و العدم و حیثیه ما یأبی عن العدم، س قده

أو الواجب البحت ماهيه كليه فإن الماهيه للشى ء هى التى يتصورها الذهن(۱) بعد تجريدها عن الوجود و التشخص و يعرض لها الكليه و الاشتراك و حقيقه الوجود هى عين الهويه الشخصيه لا يمكن تصورها و لا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى- فهذا معنى قولهم لا ماهيه له و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى و بحث معنوى.

و ظهر مما ذكرنا أن القول بأن ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط أن يتفطن قائله بأن المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلى أو عين فرد من أفراده الذاتيه حتى تكون نسبته(۲) إلى ذلك الفرد كنسبه الذاتى إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئى الحقيقى و الهويه و أمثالها ليست لها أفراد ذاتيه كما للأجناس

۱- و بعباره أخرى الماهيه هى الكلى الطبيعى أعنى الطبيعه المبهمه التى تعرضها الكليه فى موطن و التشخص فى موطن آخر و هى أمر لا يأبى عن الوجود و العدم و بعباره ثالثه الماهيه كل محدود بحد جامع مانع و هذه المانعيه المأخوذه فيها عباره عن محدوديتها فكل مفهوم يحكى عن وجود محدود محاط هو الماهيه بخلاف المفهوم الحاكى عن غير محدود كمفهوم الوجود و كذا العلم و القدره و الحياه و سائر الصفات العليا و الأسماء الحسنى الحاكيه كلها عن الوجود غير المحدود لأن مرجع الكل إلى الوجود فليس كل مفهوم ماهيه مصطلحه- فلم يكن الواجب ذا ماهيه باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه نعم يطلق عليه الماهيه بمعنى ما به الشى ء هو هو و بلغه الفرس الماهيه پاسخ پرسش از گوهر شى ء، س قده

۲- و قد مر مرارا أن نسبه مفهوم الوجود إلى الفرد نسبه الذاتى إلى الذات و هاهنا قد نفاها و يمكن أن تكون الكاف للتمثيل و أما إن كانت للتشبيه فالتوفيق بأن الإثبات و النفى كليهما صحيحان كل من وجه أما الإثبات فباعتبار أن هذا المفهوم حكايه من نفس الحقيقه و الفرد- كالذاتى لا كالعرضى الحاكى عن الضميمه و أما النفى فباعتبار ما سبق فى السفر الأول أن حقيقه الوجود لا تحصل فى الذهن و إلا يلزم الانقلاب و ليس لها ماهيه محفوظه فى نشأتى الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد و الذاتى محفوظ فى النشئات فلهذا نفى عينيه الفرد أيضا أى الفرد بهذا النحو أعنى الذاتى لا العرضى و من هنا قد يصرح المصنف قدس سره بأن الوجود معقول ثان مع القول بأصالته و أن له معنونا محيطا بسيطا و ذلك لعدم وجدان جهه الشركه بين هذا العنوان و معنونه، س قده

و الأنواع و إنما هی عنوانات ذهنیه و حکایات لآحاد و أفراد لا وجود لها فی الذهن- حتی یعرضها العموم و الاشتراک لکن لما کان مفهوم الوجود و الموجود قد یصدق علی أمور خارجیه بالذات بلا اعتبار قید آخر و قد یصدق علی أمور أخری لا بالذات- بل بواسطه قید آخر یقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و یقال للقسم الثانی إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما کانت الوجودات الخاصه مشترکه فی هذا المفهوم الانتزاعی العقلی الذی یکون حکایه عنها فلا بد أن یکون للجمیع اتفاق فی سنخ الوجود الحقیقی و لا بد مع ذلک من امتیاز بینها إما بالکمال و النقص و الغنی و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائده(۱) و بذلک یتوسل إلی نفی تعدد الواجب بالذات فبهذا یمکن دفع الاعتراضات عن کلام هذا السید العظیم لو ساعدنا فی أن معنی کونه تعالی موجودا بحتا هو ما قررنا لکن بعض کلماته و آثاره ینافی ذلک.

و لهذا قد تصدی ولده الذی هو سر أبیه المقدس و هو غیاث أعاظم السادات و العلماء- المنصور المؤید من عالم الملکوت لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال أما الأول فجوابه أنا نختار أنه عین مفهوم الموجود و کیف لا یکون عینه و هو محمول علیه و الحمل هو الحکم باتحاد الطرفین کما أن کل ممکن موجود عین ذلک المفهوم- و لا یلزم(۲) من ذلک کون ذلک المفهوم ماهیه شی ء منها و أما قوله هذا المفهوم أمر

۱- هی الماهیات الإمکانیه لأنها عوارض الوجودات، س قده

۲- کیف لا یلزم و قد أنکرتم قیام الفرد الخارجی أو الذهنی من الوجود بالماهیه حتی یکون ذلک الفرد ما به الاتحاد و ملاکه فی حمل الموجود علی الماهیه فیکون الحمل أولیا ذاتیا- و ملاکه الاتحاد بحسب المفهوم و یمکن أن یقال مرادهما أن الواجب أو الممکن عین منشإ انتزاع مفهوم الموجود و هو ملاک الحمل إلا أن الواجب تعالی ذاته بذاته و لذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم و الماهیه الممکنه و إن کانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حیثیه تقییدیه انضمامیه أو اعتباریه إذ لا فرد للوجود عندهما إلا أنها منشأ الانتزاع بحیثیه تعلیلیه مکتسبه من الجاعل بعد الصدور أو الانتساب أو الارتباط أو ما شئت فسمه و لکن هذا المفهوم و إن کان عرضیا إلا أنه یحکی عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضمیمه فیه کما علی المذهب المنصور فکان حیثیه منشإ الانتزاع للواجب و الممکن عینیه هذا المفهوم المنتزع هذا غایه ما یمکن أن یقال من قبلهما. و لکن أنت تعلم أن تلک الحیثیه هی الوجود إذ الوجود باعتبار وجهه إلی الجاعل هو الإیجاد و ینوره اتحاد عدد حروفهما و هو تسعه عشر فلو کانت الماهیه نفسها مجعوله و منشأ لانتزاع مفهوم الموجود لکانت منشأ له و لو قطع النظر عن الانتساب إلی الجاعل و إذ لیس کذلک عقلا و اتفاقا فما به التفاوت هو الأصل فی التحقق و فی المجعولیه و فی المنشئیه للانتزاع- و قد هربا عن تسمیته بالوجود و لا کلام لنا فی التسمیه، س قده

اعتبـاری فظـاهر الفسـاد فـإن کون الموجود موجودا ضـروری أ لا ـ تری أن القوم ذهبوا إلی أن موضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق ثم حکموا أن وجود موضوعه غنی عن الإثبـات لأـنه بین الثبوت فظهر أن الواجب عین مفهوم الموجود بحسب الخـارج- فـإن مفهـوم الموجـود موجود فی الخـارج بـأفراده و هو بحسب هـذا النحو من الوجود- یجوز أن یکون عین الواجب و قوله ورد علیه أن موجودیته بذاته إلی آخره غیر مسلم و تحقیقه علی ما قرره أی السید المذکور فی حواشی التجرید یقتضی تمهید مقدمه هی أن العوارض المحموله علی الشـی ء مواطاه عین ذلک الشـی ء و متحـد معه فی الخارج و مغایر له زائـد علیه فی الـذهن فإن سئل عن ذلک الشـی ء من حیث هو فی الخارج- هل هو عین العارض أو غیره فالجواب أنه عینه و إن سئل عنه من حیث إنه فی الـذهن- فـالجواب أنه غیره فالاتحـاد بینهما فی الوجود الخارجی و التغایر فی الوجود الـذهنی- و لا خفاء فی أن النسـبه بینهما لا یکون حیث یکونـان متحـدین و إنمـا یتصور حیث همـا متغـایران و لا ـ فی أن مـا لا یکون له جهه التغایر بأن لا یکون له الوجود الذهنی لا یکون له نسـبه إلی العارض المذکورو إذا تمهد هذا فنقول إذا لم یکن للذات الذی هو واجب الوجود وجود ذهنی لم یکن له مع مفهوم الموجود جهه التغایر فلا یکون بینه و بین مفهوم الموجود نسـبه حتی یسـتقیم أن یقال مقتضی هذه النسبه ذاته أو شـی ء آخر بخلاف الممکن- و بهـذا یظهر الفرق بینه و بین الممکن و ینـدفع إیراده الثانی و یسـقط التردیـدات البعیده- التی یمجها الطبیعه السلیمه و الحاصل أن الممکن یمکن أن یحصل لذاته وجود ذهنی- یتکثر بحسبه و ذلک فی الواجب لذاته ممتنع و الجواب عن الثـالث أن المـاهیه و هی جواب مـا هو عباره عن الـذات المجرده عن العوارض فی اعتبار العقل فإذا تجردت عنها عند العقل تمیز أحدهما عن الآخر عنده و حینئذ یجد الذات فی نفسها عاریه عن

العوارض المحموله و فى نفس الأمر مخلوطه متحده بها فيطلب سببا فى ذلك- و يستند لا محاله إلى أمر ما هو إما الذات و إما غيرها و لما لم يجز استناد مفهوم الموجود إلى الذات لأن الشى ء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بأن كل ذى ماهيه معلول انتهى.

أقول فيما ذكره وجوه من الخلط و الغلط- الأول أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطه- نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل(١) و الخلط بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع المتعارف فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول و كثير من المفهومات غير محموله على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج.

الثانى أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلى(٢) هو الموجود المطلق

١- ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح فى فن المغالطه فإن سوء اعتبار الحمل الذى هو أحد المغالطات الثلاث عشره أن يؤخذ مع موضوع القضيه ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان أو لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط و القيود كأن يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركه و الزمان و غير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا فهذه المغالطه مما يتعلق الغلط فيه باللفظ بأن يكون مختلف الدلاله فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود و غيره من حيث الاشتراك و التشابه و المجاز المرسل و الاستعاره و نحوهما و يسمى الجميع بالاشتراك اللفظى، س قده

٢- قد ذكرنا فى المعلقات على السفر الأول أن الموضوع حقيقه الوجود المطلق و هو حقيقه الوجود اللابشرط و المراد بالإطلاق و اللابشرطيه السعه الوجوديه و الإحاطه الحقيقيه لا المفهوميه و إن أطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلى كما قال قده بل المفهوم من حيث التحقق فى الفرد و العنوان من حيث السرايه إلى المعنون كما فى الطبائع الموضوعه فى المحصوره فالمغالطه فى قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح إذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعيه لهذا العلم أعنى قولنا من حيث العنوانيه و كونه سارى الحكم إلى الحقيقه النوريه- و يمكن أن يكون الغلط فى الأول و الثانى من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن هذا المفهوم عرضى لتلك الحقيقه النوريه كما مر غير مره، س قده

لم یریـدوا به نفس هذا المفهوم الکلی بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود فی نفس الأمر من غیر تخصـیص بطبیعه خاصـه أو بکمیه فإن الإنسان کما یصـدق علیه أنه موجود جسـمانی طبیعی کـذا یصدق علیه أنه موجود مطلق لا بقید الإطلاق و لا بقید التخصـیص أیضا فالبحث عن الشـی ء بما هو مصداق للموجود المطلق حری بأن یذکر فی الفلسفه الأولی و الذی هو مستغن عن الإثبات لأنه بـدیهی الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما یشاهـد من الموجودات لا نفس هـذا المفهوم الکلی الذی لا یوجد إلا فی الذهن.

الثـالث أن الـذی تصوره و صوره فی الفرق بین الواجب لـذاته و الممکن لـذاته ممـا لاـ تعویـل علیه فإن کون ذات الباری مما لا یمکن تعقله و لا له وجود ذهنی مبنی علی أنه عین الوجود البحت لا أن کونه(۱) کذلک یبتنی علی کونه غیر متعقل.

و أیضـا یکفی فی کون الشـی ء قابلاـ للتحلیـل کونه بحیث لو حصل فی العقل کان للعقل أن یحلله و إن امتنع حصوله فی العقل فـإذن الفرق بین الـواجب و الممکن فی کون الموجود المطلق عین أحـدهما و زائـدا علی الآـخر لیس کمـا تصوره بـل الحق فی الفرق بینهمـا أن یقـال إن الممکن قابـل للتحلیـل إلی حیثیـتین حیـثیه کونه موجودا- و حیثیه کونه أمرا آخر یخـالف الموجودیه بخلاـف الواجب فـإن جمیع حیثیـاته هی بعینها حیثیه الموجود البحت إذ لا جهه نقص فیه و کل ممکن یوجـد فیه جهه نقص أو جهـات نقـائص هی غیر جهه الوجود و الوجوب مثلاـ الفلک لیس محض الوجود إذ حیثیه کونه ناقص الوجود مفتقرا إلی مکان أو حیز محتاجـا إلی سـبب و محرک و کـذا حیثیه حمل کثیر من السـلوب و الأعـدام فیه التی بإزاء الکمالات و الملکات لیسـت بعینهـا حیثیه کونه موجودا و أمـا الواجب فهو محض حقیقه الوجود الخـاص الـذی یحمل علیه هـذا العنوان و کثیر من العنوانات الکمالیه التی مصداقها کلها حیثیه الوجود الخاص و موجودیته بنفس هویته العینیه لا بذلک المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

۱- فهـذه المغالطه من باب إیهام الانعکاس و فی قوله قـدس سره و أیضا یکفی فی کون الشـی ء قابلا للتحامیل إبداء الغلط من باب أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات أیضا من حیث أخذ المغالطه المعقوله بالفعل للعقل مع موضوع الحکم و لیس منه، س قده

سواء حمل علیه الموجود المطلق أم لا لکن یلزم أن یکون ذاته بـذاته بحیث یکون فی نفسه مصـداقا لهـذا المفهوم و صدقه علی ذاته لا یوجب أن یوجـد فیه حیثیتان متغایرتان- فإن کونه هـذا الموجود و کونه موجودا مطلقا شـی ء واحـد لا فرق إلا بالتعین و الإبهام- کما أن کون زیـد هذا الموجود و کونه موجودا لا بعینه لا یوجب الترکیب فیه و الذی یوجب ذلک فیه کونه موجودا و کونه قابلاـ للعـدم و النقص و الشـر و کـذا کونه بالفعل إنسانا و کونه بالقوه کاتبا أو عالما یوجب التکثر فی ذاته و الحکماء إنما حکموا بکون کـل ذی مـاهیه معلولا لأن حیثیه الماهیه و الإمکان یخالف حیثیه الفعلیه و الوجود فبالحیثیه الأولی یسـتدعی عله و یفتقر إلیها و بالحیثیه الثانیه قد یستغنی عنها کما فی الواجب لذاته جل ذکره.

تذییل و تسجیل

و بالجمله فالقول بأن ذاته تعالی هو الموجود البحت صحیح- إذا أرید به حقیقه الوجود فإن للوجود حقیقه و هو بنفسه موجود و غیره به موجود- کما أن للبیاض حقیقه و هو بنفسه أبیض و غیره به أبیض و أما إذا أرید بالموجود أو الوجود نفس هذا المفهوم و الحکایه دون المحکی عنه بهما فلا شک فی بطلانه.

فإن قلت کیف یکون ذات الباری عین حقیقه الوجود و الوجود بدیهی التصور(۱) و ذات الباری مجهول الکنه.

قلت قـد مر سابقا أن شـده الظهور و تأکد الوجود هناک مع قصور قوه الإدراک- و ضـعف الوجود هاهنا صارا منشأین لاحتجابه تعـالی عنـا و إلاـ فـذاته تعـالی فی غـایه الإشـراق و الإنـاره فإن رجعت و قلت إن کان ذات الباری نفس الوجود فلا یخلو إما أن یکون الوجود حقیقه الذات کما هو المتبادر أو یکون صادقا علیها صدقا عرضـیا کما یصدق علیه مفهوم الشی ء و علی الأول إما أن یکون المراد به هـذا المعنی العام البدیهی التصور المنتزع من الموجودات أو معنی آخر و الأول ظاهر الفساد و الثانی یقتضـی أن یکون حقیقته غیر ما یفهم من لفظ الوجود کسائر الماهیات غیر أنک سمیت تلک الحقیقه

۱- أی مفهومه بـدیهی و حقیقته عین الظهور و الإظهـار فـإن البـداهه من المعقولاـت الثـانیه المنطقیه و مر سابقا فی أوائل السـفر الأول فی مبحث نفی الماهیه عن الواجب تعالی، س قده

بـالوجود كما إذا سـمى إنسان بالوجود و من البين أنه لا أثر لهـذه التسـميه فى الأحكام- و إن هـذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الـذى الكلام فيه و يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قـد مر أن كل ذى ماهيه معلول و على الثانى و هو أن يصـدق عليه صدقا عرضـيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السـبب بل لا يسـتدعى أن يكون موجودا- و لذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم.

أقول منشأ هـذا الإشـكال الـذهول عن حقيقه الوجود و آحـاده و أعـداده و عن معنى عرضـيه المفهوم العـام الانـتزاعى للهويات الوجوديه فإن كون هذا العام المشترك عرضـيا ليس معناه أن للمعروض موجوديه و للعارض موجوديه أخرى كالماشى بالقياس إلى الحيوان و الضاحك بالقياس إلى الإنسان بل هذا المفهوم عنوان و حكايه للوجودات العينيه و نسـبته إليها نسـبه الإنسانيه إلى الإنسان و الحيوانيه إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانيه صح أن يقال إنها عين الإنسان لأنها مرآه لملاحظته و حكايه عن ماهيته و صح أن يقال إنها غيره لأنها أمر نسبى و الإنسان ماهيه جوهريه.

و بالجمله الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شـى ء يكون المعنى المصـدرى حكايه عنه بل كالسواد(۱) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى أعنى الأسـوديه و قـد يراد مـا يكون به الشـى ء أسود أعنى الكيفيه المخصوصه فكما أن السواد إذا فرض قيامه بـذاته صـح أن يقال ذاته عين الأسوديه و إذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال إن ذاته عين الأسوديه مع أن هذا الأمر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع.

إذا تقرر هـذا قلنا فى الجواب أن نختار فى الترديـد الأول الشق الأول و هو أن الوجود حقيقه الـذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من

۱- إنمـا مثـل للحقيقه البسـيطه النوريه بـالسواد و لم يمثـل بـالنور العرضـى أو البيـاض مثلاـ مع أنهما أنسب للإشاره إلى تلاشـى التعينـات و محو نقوش الأغيـار فى تلك الحقيقه ؛و قوله ع: الفقر سواد الوجه فى الـدارين و ؛: عليكم بالسواد الأعظم يشـيران إلى هذا و أيضا السواد يناسب الظلمه و فى الظلمات عين الحياه إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره، س قده

لفظ الوجود إلی آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما یفهم من هـذا اللفظ أعنی حقیقه الوجود الخارجی الـذی هـذا المفهوم البـدیهی حکـایه عنه فـإن للوجـود حقیقه عنـدنا فی کـل موجود کمـا أن للسواد حقیقه فی کـل أسود لکن فی بعض الموجودات مخلوط بالنقائص و الأعدام و فی بعضـها لیس کذلک و کما أن السوادات متفاوته فی السوادیه بعضـها أقوی و أشد و بعضـها أضعف و أنقص کذلک الموجودات بل الوجودات متفاوته فی الموجودیه کمالا و نقصا.

و لنا أیضا أن نختار الشق الثانی من شـقی التردید الأول إلا أن هذا المفهوم الکلی و إن کان عرضیا بمعنی أنه لیس بحسب کونه مفهوما عنوانیا له وجود فی الخارج حتی یکون عینا لشی ء لکنه حکایه عن نفس حقیقه الوجود القائم بذاته و صادق علیه بحیث یکون منشأ صـدقه و مصـداق حمله علیها نفس تلک الحقیقه لا شـی ء آخر یقوم به کسائر العرضـیات فی صـدقها علی الأشـیاء فصـدق هـذا المفهوم علی الوجود الخاص یشـبه صدق الذاتیات من هذه الجهه فعلی هذا لا یرد علینا قولک فصدق الوجود علیه لاـ یغنیه عن السـبب لأنه إنما لم یکن یغنیه عن السـبب لو کان موجودیته بسـبب عروض هـذا المعنی أو قیام حصه من الوجود و لیس کـذلک بـل ذلـک الوجـود الخـاص بـذاته موجـود کمـا أنه بـذاته وجود سواء حمـل علیه مفهوم الوجود و الموجود أو لم یحمل- و الـذی ذهب جمهور الحکماء إلی أنه معـدوم لیس هو الوجودات الخاصه بل هذا الأمر العام الذهنی الذی یصدق علی الآنیات و الخصوصیات الوجودیه

الفصل (۸) فی أن واجب الوجود لا شریک له فی الإلهیه و أن إله العالم واحد

البراهین الماضیه(۱) دلت علی أن واجب الوجود بالذات واحد لا شریک له فی

۱- اعلم أن هاهنـا مقامات ثلاثه مقام توحیـد الوجوب و مقام توحیـد الوجود الحقیقی و مقام توحیـد الألوهیه و العلیه أما توحید الوجوب فـالبراهین الماضـیه دلت علیه و أمـا توحیـد الوجود الحقیقی و هو التوحیـد الخاصـی فسـیجی ء فی فصـل معقود فی أن واجب الوجـود کـل الوجودات بنحو أعلی من المحقق الـدوانی بزعمه و أمـا توحیـد الإلـه و الخـالق فقـد ذکره هاهنـا إذ توحید الواجب لا یسـتلزمه کما علی قاعده خلق الأعمال علی رأی المعتزله حیث قالوا بالقدره المستقله للعباد و کما إذا قیل إن الواجب تعـالی خلق العقـل الأول و فوض الأمر إلیه فهو بالاسـتقلال یکون عله لما بعـده و لکن لیس هـذا مـذهب الحکماء حاشاهم عن ذلـک إذ لاـ مؤثر فی الوجود إلا الله عنـدهم و المبادی المفارقه و المقارنه من العقول و النفوس و الطبائع وسائط جوده و وسائل سیبه و لا یعطی الوجود إلا ما هو بری ء و عری مما بالقوه، س قده

وجوب الوجود و الآن نريد أن نبين أن إله العالم واحد لا شريک له فی الإلهيه إذ مجرد وحده الواجب بالذات لا يوجب فی أول النظر كون الإله واحدا.

فنقول لما تبين أن واجب الوجود واحد و كل ما سواه ممكن بذاته و وجوداتها متعلقه به و به صار واجبا و موجودا فبوجوب استناد كل الموجودات(۱) و ارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفاده من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء كلها محدثه عنه و نسبته إلى ما سواه نسبه ضوء الشمس لو كان قائما(۲)

۱- و الحاصل أن الشی ء ما لم يوجد لم يوجد و الموجود حدوثا و بقاء منه تعالى- و الإيجاد تبع الوجود، س قده

۲- بل لو كان معه من الشرائط أضعاف ذلک و بالحقيقه لا نسبه له تعالى إلى الأشياء- و إنما الأشياء منتسبات إليه و بين نور الحق و نور الشمس فروق كثيره غير القيام بالذات و عدم القيام بالذات منها أن نور الشمس انبسط على السطوح و المبصرات و نور الوجود وسع كل شی ء من المحسوسات الخمسه و المتخيلات و الموهومات و المعقولات و ما وراء المحسوس و المعقول- و منها أن نور الشمس انبسط على ظواهر المستنيرات دون أعماقها و نور الوجود الذی هو ظله الممدود نفذ فی بواطن المستنيرات بحيث أفناها فی نفسه و منها أن نور الشمس لا شعور له و أنوار شمس الحقيقه كلها عقلاء شاعرون أحياء ناطقون فإن من أنواره الأنوار القاهره فی الطبقه الطوليه و الطبقه المتكافئه العرضيه و الأنوار الأسفهبديه العلويه و السفليه بل الوجود بشراشره عين الحياه و العلم و غيرهما من الكمالات و من أنواره نفس العلم الذی هو ظاهر بالذات لكونه بديهی التصور و مظهر للغير الذی هو حقائق الأشياء ماهياتها و هلياتها و لمياتها و لكونه نورا قال ع: العلم نور يقذفه الله فی قلب من يشاء و عرف شيخ الإشراق العلم بكون الشی ء نورا لنفسه و كونه نورا لغيره و منها أن نور الشمس له أفول و له ثان فی الوجود و نور شمس الحقيقه ليس له أفول و لا ثان لكونه واحدا بالوحده الحقه، س قده

بذاته إلى الأجسام المستضيئه منه المظلمه بحسب ذواتها فإنه بذاته مضى ء و بسببه يضى ء كل شى ء و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلک النور حكمت بأن النور الثانى من الشمس و أسندته إليها و كذا الثالث و الرابع و هكذا إلى أضعف الأنوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوته فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله.

طريق آخر أشير إليه فى الكتاب الإلهى سلكه معلم المشائين أرسطاطاليس و هو الاستدلال بوحده العالم على وحده الإله تقريره أنه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع أجزائه سواء كانت فيه سماوات و أرضون و أسطقسات موافقه لما فى هذا العالم بالنوع أولا- بأن يقال لو فرض عالم آخر- لكان شكله الطبيعى هو الكره و الكرتان إذا لم يكن إحداهما محيطه بالأخرى لزم الخلاء بينهما و الخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال أيضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

و أما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر إليه إما على الاحتمال الأول و هو أن يكونا متماثلين فى الأجزاء و يكون كل منهما كالآخر فى السماء و الأرض و غيرهما فما نقل عن أرسطاطاليس- من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيره و سماواته غير متخالفه فى الطبيعه- و الأشياء المتفقه فى الطبيعه متفقه فى الأحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك إليها فالأسطقسات فى العوالم الكثيره متفقه(۱) فى المواضع مختلفه فوق واحده فهى ساكنه بالقسر و الذى بالقسر بعد الذى بالطبع بالذات فعلم أنها كانت مجتمعه متأحده ثم افترقت بعد ذلک فهى إذن متبائنه(۲) أبدا و ليست بمتبائنه أبدا و هذا خلف.

۱- متفقه حال و فى المواضع متعلق بمختلفه أى حال كونها متفقه فى الطبيعه- مختلفه فى الأمكنه، س قده

۲- أى متفارقه على وضع التعدد و ليست بمتبائنه أبدا أى لا بد أن لا تصير متفارقه بعد ما كانت متصله بالطبع إذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلک منه و فى العالم الذى دخلت فيه و كذا يلزم الخرق و الالتيام فى أفلاكهما و كذا يلزم حركه الثقال إلى المحيط و الكل باطل، س قده

و أيضا الذى بالقسر من الضروره أن يزول و يعود إلى ما كان أولا عليه(۱) بالذات فتلك العوالم ستجمع ثانيه فهى مجتمعه و غير مجتمعه أبدا انتهى كلامه.

فإن قيل إن الأرضين مثلا و إن كانت كثيره بالعدد إلا أنها مشتركه فى الأرضيه- و أمكنتها أيضا مشتركه فى كونها وسط الكل فالأرض المطلقه تقتضى الوسط المطلق- و الأرض المعينه تقتضى الوسط المعين من العالم المعين.

فيقال فى دفعه إن الأجسام الكثيره بالعدد المتحده بالنوع و الحقيقه و إن لم يشك أن أمكنتها كثيره بالعدد لكن يجب أن يكون كثره أمكنتها على نحو لو اجتمع كل الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنه مكانا واحدا مع أن ذلك

۱- الأول كان باعتبار بدوها و فاتحتها و الثانى باعتبار عودها و خاتمتها بل هذا غير مختص بالأسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتا عنه فى كلام المعلم فنقول معنى الكلام إن تعدد أفراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين أو قمرين أو فلكى شمسين مثلا بالقسر و لا قسر فى الفلكيات فضلا عن دوامه و كذا وجود كرتى نار مثلا فى عالمين فلو كان التعدد و الانفصال فى تلك العوالم دائما لزم القسر دائما و هو باطل كما تقرر فى محله فلا بد أن يزول و تعود هى إلى الاتصال فهى مجتمعه لذلك و غير مجتمعه لاستلزامه الحركه المستقيمه فى الأفلاك و المحذورات الثلاثه المذكوره فى الأسطقسات و أما تعدد أفراد نوع واحد فى عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم لأن كل واحد من الأشخاص غير دائم و النوع لا وجود له إلا فى ضمن الشخص فليس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم. ثم إن هذا أى عدم قبول الأفلاك القسر و الفك هو الدليل على انحصار نوعها فى شخصها و كذا الفلكيات. إن قلت لم لا يجوز التعدد الأفرادى لكل نوع هناك بلا فك و قسر بأن يكون مفطورا على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد. قلت لا يمكن ذلك لأن الأجزاء المفروضه فى كل واحد متشابهه و متشابهه أيضا للكل- و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا من نوع مفطورين على الانفصال كانت الأجزاء المفروضه فى كل واحد أيضا منفصله بل يلزم الكثره بلا وحده و قد بين نظير ذلك فى إبطال مذهب ذيمقراطيس، س قده

محال بالضروره إذ اختلاف الأمکنه ضروری(۱) و أما الاجتماع المذکور فمما لا مانع عنه(۲) فی طبیعه تلک الأجسام لوحدتها فرضا إذ لو اقتضت طبیعتها الافتراق و التباین لما وجد واحد متصل منها و هذا خلف و أما الوجه الذی یختص بالاحتمال الثانی فما أشار إلیه الشیخ الرئیس فی بعض رسائله بقوله یمکن أن یکون(۳) جسم مخالفا لهذه الأجسام فی الحرکات و الکیفیات أما الحرکات فهی بالقسمه العقلیه الضروریه إما مستقیمه و إما مستدیره و المستقیمه إما من المرکز إلی المحیط أو من المحیط إلی المرکز و إما ماره علی المرکز بالاستقامه و هی الأخذه من الطرفین(۴) أو غیر آخذه منهما بل علی محاذاتهما لکن الذی بالطبع من المستقیم لا یجوز أن یکون إلا من نهایات إلی نهایات متضاده بالطبع لا بالإضافه و بیان ذلک فی کتاب أرسطاطالیس خاصه فی المقاله الخامسه من الکتاب الموسوم بالسماع الطبیعی- و تفاسیر المفسرین فمن هذا یعلم أن الحرکات الطبیعیه فی جمیع الأجسام إما من المرکز أو إلیه بالدلیل العقلی و أما الکیفیات المحسوسه فلا یمکن أن یکون فوق

۱- و ذاتی و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف و أیضا لو اتصلت تلک الأمکنه لزم جواز الحرکه الأینیه علی المکان فیلزم أن یکون للمکان مکان و أیضا لا یعقل صیروره الوسط طرفا، س قده

۲- أی له الإمکان الذاتی و إن لم یکن له الإمکان الوقوعی إذ یأباه طباع الخارج و أوضاع الکون التی فرضها الخصم للزوم الخرق و الالتیام و الخلاء و غیر ذلک، س قده

۳- استدل بعدم حرکه أخری و کیفیه أخری علی عدم عالم جسمانی آخر مخالف بالطبع- إن قلت تخالف الآثار یدل علی تخالف مبادی ء الآثار و أما اتحادها فلا یدل علی اتحادها نوعا- کالحراره اللازمه للنار و الغضب و الحرکه و الشمس و هی متبائنه نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجلیل من النظر و أما بحسب النظر الدقیق فالحراره اللازمه للنار مبائنه للحراره اللازمه لغیرها- إن قلت ما تقول فی الزوجیه اللازمه للأربعه و الثمانیه و غیرهما و هی أنواع متباینه و الزوجیه واحده أو متماثله قلت الزوجیه لازم الماهیه و کل لازم الماهیه اعتباری علی ما حقق فی موضعه فلیس لها فی تلک الأعداد ما یحاذیها و الأمور الانتزاعیه فی التماثل و التباین تابعه للأشیاء المنتزعه هی عنها و أیضا قد مر أن المفهوم الواحد لا ینتزع من الأمور المتخالفه بما هی متخالفه، س قده

۴- قسم المستقیمه أولا قسمه ثلاثیه ثم عدل و قسمها قسمه ثنائیه دائره بین النفی و الإثبات، س قده

تسعه عشر(۱) و قد بينه الفيلسوف فى المقاله الثانيه من كتاب النفس و شرح المفسرون- كثامسطيوس و الإسكندر و لو لا مخافه التطويل لبسطت القول فيه لكنى أخوض فى طرف يسير منه فأقول الطبيعه ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأول بكماله- لم تدخله فى النوع الثانى(۲) و المرتبه الثانيه مثال ذلك أن ذات النوع الأخس و هو الجسميه ما لم تعطها الطبيعه جميع خصائص الكيفيات الجسميه الموجوده فى الأجسام بما هى أجسام لم تخط به إلى النوع الثانى الأشرف بالإضافه و هو النبات و ما لم تحصل جميع خصائص النباتيه كالقوه الغاذيه و الناميه و المولده فى النوع الأخس- لم تجاوز به إلى النوع الثانى كمرتبه الحيوانيه و مرتبه الحيوانيه مشتمله على الحس و الحركه مع سائر القوى النباتيه و الجسميه فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول- جميع الحواس المدركه لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا أن لا يتعدى الطبيعه بالنوع الحيوانى إلى النوع النطقى و لكن الطبيعه قد حصلت فى المواليد جوهرا ناطقا فمن الضروره أوفت جميع القوى الحسيه بكمالها فاتبعته إفاده القوه النطقيه- فإذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركه للمحسوسات فإذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التى أدركها كل حيوان فإذن لا محسوس(۳) ما خلا ما

۱- تسع منها الطعوم البسيطه التسعه المشهوره و أربع منها الكيفيات الفعليه و الانفعاليه و ثلاث منها المسموعات و المبصرات و المشمومات و ثلاث منها المحسوسات بالعرض- فذكر أوائل الملموسات بالتفصيل أولى إذ إليها مفوض كدبانوئيه عالم العناصر كما إلى العقل الفعال مفوض كدخدائيه هذا العالم عندهم و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و ما يعلم جنود ربك إلا هو، س قده

۲- إذ لو أدخلته فيه بدون التوفيه لزم الطفره فى الحركه الكيفيه عند الشيخ و فى الحركه الجوهريه عند المصنف قده و الضروره قضت ببطلانها فيهما كما فى الحركه الأينيه و هذا هو قاعده إمكان الأخس التى موضع استعمالها السلسله الصعوديه و قد قال المصنف قدس سره فى موضع آخر قد وضعناها بإزاء قاعده إمكان الأشرف التى موضع استعمالها السلسله النزوليه فتفطن، س قده

۳- إذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق و الحاس و المحسوس متضايفان و المتضايفان متكافئان، س قده

یدرکه الناطق فإذن لا کیفیات ما خلا سته عشر المحسوسه بالذات و الثلاثه المحسوسه بالعرض(۱) کالحرکه و السکون و الشکل فإذن لا جسم یکیف بکیفیه ما خلا هذه المعدوده- فإذن لا عالم مخالف لهذا العالم بکیفیات محسوسه فإذن إن فرضت عوالم متعدده فهی متفقه بالطبع کثیره بالعدد انتهی کلامه.

فإذا بطل تعدد العالم سواء کان التعدد بالطبع أو بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصی فحینئذ نقول تشخص العالم تشخص طبیعی أی له وحده طبیعیه لا أنها تألیفیه و ذلک(۲) لتحقق التلازم بین أجزائه الأولیه فإن بین الأجسام العظام التی

۱- المحسوسات بالعرض کثیره کالکم و الإضافه و غیرهما کما فی سفر النفس و قد خصها الشیخ لکونها أکثر تناولا و أصح وجودا بالنسبه إلی البعض کالإضافه و العدد و أما الجسم التعلیمی فمعدود من ناحیه الجسم المکیف و أما الأطراف فمنطویه فی الشکل ثم إن ذکر الحرکه و السکون بعد ذکر الحرکه و أقسامها تفصیلا و السکون عدمها عن موضع قابل إما باعتبار تعداد الکیفیات من غیر نظر إلی النفی و الإثبات و إما باعتبار کونهما کیفیتین هاهنا و هناک کان باعتبار ذاتهما و إما من باب ذکر العام الأجزائی أو العددی بعد الخاص إذ العام منه منطقی و منه استغراقی و منه أجزائی و منه عددی، س قده

۲- أراد قدس سره أن یثبت تشخص العالم علی نهج یوافق کل مشرب قَدْ عَلِمَ کُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ* و إلا فأنت تعلم أن هاهنا أنهاجا أوثق و أشرف و مشارب أعذب و ألطف علی مذاقه قده تدل علی أزید من الارتباط و الالتصاق فإن أجزاء العالم فی مقام وجودها و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و حیثیه ذاته الوحده و التشخص تتأحد تأحدا حقیقیا و تتشخص تشخصا عینیا و أیضا جمیع فصول أنواع العالم بالنسبه إلی الفصل الأخیر للنوع الأخیر الإنسانی مأخوذه لا بشرط الأجناس و جمیع الصور بالنسبه إلی الصوره الأخیره الإنسانیه الکامله العقلیه الفعلیه مواد مأخوذه بشرط لا- فالکل مبهمات فی صراط الإنسان الکامل و شیئیه الشی ء بالصوره و لا- سیما صوره الصور التی هی مواد بهذا الاعتبار و المبهم لا- وجود له إلا بالمعین فالکل موجوده بهذا الواحد الذی هو الفصل الأخیر و الصوره الأخیره و هو موجود و واحد بوجود الله الواحد القهار. ٭نرسد کار عالمی بنظام گر نه پای تو در میان باشد و أیضا کل الأنواع الجوهریه التی فی السلسله العرضیه القدریه باعتبار انطوائها فی أنوار أربابها و انطواء أربابها فی نور رب النوع الإنسانی حیث إن نسبه الأرباب إلی الأرباب- نسبه الأصنام إلی الأصنام ثابته غیر متغیره واحده غیر متکثره و بهذا النظر تغیرات العالم الکبیر فی أدواره و أکواره کتفاوت الإنسان بحسب الأمزجه فی الإنسان الواحد الصغیر- ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ٭قرنها بر قرنها رفت ای همام وین معانی بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار إلی غیر ذلک من المناهج البارقه الشارقه و المشارع العذبه السابغه، س قده

فيه تلازما و كذا بين تلك الأجسام و أعراضها بل بين أكثر المحال و أعراضها فإن استحاله الخلاء و امتناع خلو الأجسام المستقيمه الحركات عما يحدد جهات حركاتها- يدل على التلازم بين الأرض و السماء و امتناع قيام العرض بذاته و خلو الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما.

و قد علمت أن اللزوم و التلازم(١) يوجب الانتهاء إلى عله واحده فالمؤثر فى عالمنا هذا لا يكون إلا واحدا فكل جسم و جسمانی ينتهی فی وجوده إلى ذلك المبدإ الواحد الذى دل انتظام أحوال السماوات و الأرض و ما بينهما على وجوده- و العقول و النفوس التى أثبتها الحكماء إما علل متوسطه لهذه الأجسام أو صور مدبره لها متصرفه فيها و إثبات مجردات لا تكون عللا و لا مدبرات لهذا العالم غير معلومه الوجود بل غير موجوده(٢) كما سيلوح وجهه فكل جسم و جسمانی و نفس و عقل- منته إلى مبدإ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى- لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا و لعل مرجع ضمير التثنيه مجموع السماويات حتى عقولها و نفوسها و مجموع الأرضيات حتى ملكوتها و أربابها و لا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأسا و وجه الدلاله أن المراد أنه لو تعدد الإله تعالى عن ذلك لزم أن يكون العالم الجسمانى و ما ينوط به متعددا و اللازم باطل كما مر

١- لأن التلازم و إن لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه باطل هاهنا قطعا إذ لا عليه لجسم بالنسبه إلى جسم آخر لأن تأثيره بمشاركه الوضع و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم، س قده

٢- فإن العقل لا محاله فعال فيقتضی ظلالا لا محاله فی العالم و الملك و النفس لا جرم مدبره فی الجسم فتستلزم أجساما أخر و قد بين امتناعها فقد أضرب قدس سره عن الأول لئلا يصير الحجه إقناعيه، س قده

فالملزوم مثله كما وضح من قوله إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ

الفصل (۹) فی أنه تعالی بسیط الحقیقه من كل جهه

اشاره

لیس مؤتلفه الـذات من أجزاء وجودیه عینیه أو ذهنیه كالماده و الصوره الخارجیتین أو الذهنیتین و لا من أجزاء حدیه حملیه و لا من الأجزاء المقداریه(۱)

[الطریق الأول]

و ذلـك لأن كل ما هو مركب كان للعقل إذا نظر إلیه و إلی جزئه و قایس بینهما فی نسبه الوجود وجـد نسبه الوجود إلی جزئه أقدم(۲) من نسبته إلی الكـل تقـدما بـالطبع و إن كان معه بالزمان أو ما یجری مجراه فیكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا إلی جزئه متحققا بتحققه و إن لم یكن أثرا صادرا عنه و كل ما هو كـذلك لم یكن واجب الوجود لـذاته بل لغیره فیكون ممكنا لذاته هذا محال و هذا البیان یجری فیما سوی الأجزاء المقداریه لأن تلك الأجزاء لیست فی الحقیقه متقدمه(۳) بل

۱- اعلم أن وجه الضـبط لقسـمه الأـجزاء إلی أقسامهـا الأربعه أن یقال الأجزاء إما موجوده بوجود واحـد فی العین و إما موجوده بوجودات متعـدده و علی الأـول إمـا أن تعتبر فی الـذهن لاـ بشـرط فهی الأـجزاء الحملیه و إمـا أن تعتبر بشـرط لاـ فهی الأـجزاء الوجودیه الـذهنیه كالماده و الصوره الـذهنیتین و علی الثانی إما أن تكون متبائنه فی الوضع فهی الأجزاء المقداریه و إما أن لیس كذلك فهی الأجزاء الخارجیه كالماده و الصوره الخارجیتین، س قده

۲- أقول الكلاـم فی مطلق الأجزاء و الجنس و الفصل للشـی ء أجزاء شـیئیته لا وجوده- و ملاك التقـدم هاهنا لشـی ء الماهیه لا الوجود و التقـدم بـالتجوهر لاـ بـالطبع و الجواب أن المراد بـالوجود هاهنا ما یشـمل التقرر أو المراد فرض نسبه الوجود و المراد بالتقـدم بـالطبع- المرادف للتقـدم بالـذات و هو القـدر المشترك بین التقـدم بالطبع بالمعنی الأخص و التقـدم بالعلیه- و التقـدم بالتجوهر فاستعمل الكلی فی هذا الفرد، س قده

۳- بل متأخره لأن العقل و الوهم بعـد وجود مقـدار ما یفرض فیه شـی ء غیر شـی ء كلیا أو جزئیا أقول نعم فعلیه الأجزاء هكذا و لكن المراد بـالجزئیه و الكلیه كون المقـدار مصـححا لقبول التجزئه إذا فرضـها النفس بخلاـف مثل النقطه أو المجرد فالمصـحح لـذوات الأجزاء مقـدمه علی المصـحح لـذات الكل و هذا نظیر ما مر فی الرد علی غیاث العلماء أنه یكفی فی كون الشـی ء قابلا للتحلیل كونه بحیث لو حصل فی العقل كان للعقل أن یحلله و إن امتنع حصوله فی العقل علی أن الأجزاء المقـداریه لیست بهذه المثابه لأـن نفی الأجزاء الحملیه مستلزم لنفیها إذ المقـدار قائم بالجسم فما لیس له جزء حملی إن كان له جزء مقـداری كان له ماده و صوره فكان له جنس و فصل هذا خلف، س قده

نسبه الجزئیه إلیها بالمسامحه و التشبیه فلا بد فی نفی تلک الأجزاء عنه تعالی من بیان آخر و القوم طولوا الکلام فی تجرد الواجب عنها و عن التجسم و احتاجوا فی البیان إلی برهان تناهی الأبعاد(۱).

و لنا فی بیانه طریق واضح یتوقف علی مقدمه قد أشرنا إلیها مرارا من أن کل متصل بذاته أو بغیره قار کالمکانیات أو غیر قار کالزمانیات فهو ضعیف الوجود- متشابک الوجود بالعدم و الحضور بالغیبه و الواجب جل ذکره قوی الوجود و غایته فی الشده بلا شوب نقص و قصور و أیضا قد تقرر أن الأجزاء المقداریه متحده الحقیقه(۲) هی و الجمیع فنقول لو کان للواجب جزء مقداری کما یقوله المشبهه فهو إما ممکن فیلزم أن یخالف الجزء المقداری کله فی الحقیقه

۱- و ذلک لأنه قد ثبت أنه لا یجوز العلیه و المعلولیه فی أفراد نوع واحد فلو کان الواجب مقدارا کجسم تعلیمی أو طبیعی و کان عله لجسم تعلیمی أو طبیعی لم یکن أحدهما بالعلیه أو المعلولیه أولی من الآخر لأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد فما فرض معلولا یکون عله لآخر و ما فرض عله یکون معلولا لآخر فیکون الأجسام غیر متناهیه و ثبت تناهی الأبعاد و بالجمله إذا کان الجسم بذاته عله و کانت تلک الذات فی المعلول و إذا کان بذاته معلولا و کانت تلک الذات فی العله لزم عدم تناهی الأجسام کما قلنا، س قده

۲- المراد بالحقیقه ما هو أعم من الماهیه النوعیه و الوجود الخارجی فمغایره جزئه المقداری علی تقدیر إمکانه لکله لمغایره الوجود الإمکانی الوجود الواجبی و علی تقدیر الوجوب لا یلزم أن یکون موجودا بالقوه لأنه جزء مقداری و الأجزاء المقداریه موجوده بالقوه و إلا لانتفی المقدار و لازم ذلک کون الجزء موجودا بالقوه و هو واجب الوجود و هو خلف و لو کان المراد بالحقیقه الماهیه النوعیه کما أنه المراد فی باب الحکم المتصل لم یتم البیان و هو ظاهر و الأولی الاعتماد فی نفی الأجزاء المقداریه علی برهان نفی مطلق الحد عنه تعالی من جهه کونه واجب الوجود بالذات و قد تقدمت الإشاره إلیه، ط مد ظله

و إما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوه و كلا شقى التالى محال فكذا المقدم فتعالى عن أوهام المجسمين و المعطلين علوا كبيرا.

طريق آخر

اشاره

(۱) لو تركب ذات الواجب من أجزاء فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود أو ليست الأجزاء و لا شى ء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود و الأقسام الثلاثه بأسرها مستحيله.

أما بطلان الأول

و هو أن يكون الأجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لأن المفروض أن هناك شيئا واحدا وحده حقيقيه ذا أجزاء إذ كل ما لا وحده له لا وجود له كما بينا مرارا فإذن كل حقيقه وحدانيه فرضت أنها ذات أجزاء- فلا بد أن يكون لبعض أجزائها إلى بعض افتقار ذاتى و تعلق طبيعى و ارتباط لزومى إذ لا يتصور تأليف حقيقه نوعيه أو شخصيه من أمور متفاصله الذوات مستغنيه الحقائق و الهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقه الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما و قد مر أن التلازم بين الواجبين محال بأى نحو من أنحاء التلازم فإذن قد رجع الفرض إلى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حده.

و أما بطلان الثانى

فلأن ذلك الجزء الذى هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر و عن غيره و الجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن و بتوسطه(۲) إلى

۱- هذا و ما يتلوه لنفى مطلق الأجزاء دون الأجزاء المقداريه، ط مد ظله

۲- يعنى فى الوجود حتى يكون من باب الافتقار إلى علل الوجود و إلا فالافتقار إلى الواجب الآخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطه. إن قلت الواجب المفروض مركبا يفتقر فى القوام إلى قوام الممكن الذى هو جزؤه- لا فى الوجود لفرض وجوب وجوده و قوام ذلك الممكن لا يفتقر إلى ذلك الواجب الآخر- لأنه عله وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار إلى الواجب الآخر فى الوجود بتوسط الممكن- و الكلام مطلق يشمل الأجزاء العقليه و يرشد إليه أيضا عنوان ما بعده بالطريق الآخر. قلت لما كان الوجود مقدما على الماهيه تقدما بالحقيقه عنده قدس سره و بالأحقيه عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا إلى وجوده و وجوده إلى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف، س قده

واجب آخر و الافتقار إلى الغير و إن كان إلى واجب آخر و كذا التأخر عنه ينافى الوجوب بالذات

و أما بطلان الثالث

فهو أوضح إذ كيف يتصور(١) حصول مجموع واجبى من ممكنات صرفه و جميع الممكنات ممكن لا محاله لو فرض موجودا و فى الشقين الأخيرين يلزم الدور إذ العقل إذا قاس الممكن و الواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم فى الوجود- و يحكم بأنه وجد فوجد الممكن و إذا قاس الجزء و الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل و يحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم(٢) تقدم كل من الكل و الجزء هاهنا على نفسه.

طريق آخر قد علمت أن الواجب حقيقته إنيه محضه فلا ماهيه له و كل ما لا ماهيه له لا جزء له ذهنا و لا خارجا و لنفصل هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الأجزاء العقليه و ما تسلب عنه الأجزاء العقليه يسلب عنه الأجزاء الخارجيه- إذ كل بسيط فى العقل(٣) بسيط فى الخارج دون العكس و إنما نفيت عنه الأجزاء

١- إن قلت هذا سنه كل نوع مجموع من أجزاء فإن الإنسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شى ء منهما إنسانا و البيت حاصل من سقف و جدران ليس شى ء منهما بيتا و هكذا- قلت أما فى التركيب من الأجزاء المحموله كما فى الإنسان فليس كذلك لأن الحيوان و الناطق- يحمل عليهما الإنسان حملا عرضيا مع أنهما موجودان مناسبان له وجودا و ماهيتان مناسبتان له ماهيه و أما فى التركيب من الأجزاء الخارجيه فالسقف و الجدار و إن لم يسميا باسم البيت- لكن البيت شى ء هو من سنخهما فإن ماده البيت مادتهما و صورته صورتهما و لا تفاوت إلا بالجزئيه و الكليه و أما فيما نحن فيه فمعلوم أنه لا سنخيه بين حيثيه الإباء عن العدم و حيثيه عدم الإباء عن الوجود و العدم، س قده

٢- و السؤال هنا أيضا بأن افتقار الكل إلى الجزء فى القوام و افتقار الممكن إلى الواجب تعالى فى الوجود كالسؤال السابق و الجواب الجواب، س قده

٣- أما أولا فلأن البسيط فى العقل لو كان مركبا فى الخارج من الماده و الصوره لكان مركبا فى العقل من الجنس المأخوذ من الماده و الفصل المأخوذ من الصوره هذا خلف و أما الثانى فلأنه لا يلزم أن يكون كل بسيط فى الخارج بسيطا فى العقل لمكان الأعراض المركبه فى العقل من الجنس و الفصل بل من الماده و الصوره الذهنيتين أعنى الجنس و الفصل بشرط لا- أو الماده و الصوره التبعيتين للماده و الصوره اللتين فى الموضوعات و هما بيانان للكليه الموروثه- منهم من أخذ الجنس مطلقا من الماده و الفصل مطلقا من الصوره فإنها تستقيم فى الأعراض بهما و فى المفارقات بالأول منهما، س قده

العقليه إذ لو كـان له جنس و فصـل لكـان جنسه مفتقرا إلى الفصـل لاـ في مفهومه و معناه بل في أن يوجد(۱) و يحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجودا محضا أو ماهيه غير الوجود فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا- إذ الفصل ما به يوجد الجنس و هذا أنما يتصور إذا لم يكن حقيقه الجنس حقيقه الوجود- و على الثانى يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قد مر أنه نفس الوجود و حقيقته بلاـ شوب- و أيضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقوله الجوهر و كان أحد الأنواع الجوهريه فيكون مشاركا لسائر الأنواع الجوهريه فى الجنس العالى و قد برهن على إمكانها و قد مر أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

تلخيص عرشى لو كان للواجب أجزاء حديه عقليه فلا يخلو إما أن يكون

۱- أى فى عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفيه و الشخصيه الماديه فى عالم أرباب الأنواع أو فى عالم عقلنا إذ الاعتبار فى التماميه و النقصيه بالعقل لا بالحس و أما الوجود فى هذا العالم فيحتاج إلى المصنفات و المشخصات و لا يتم بالفصول فقط. و إذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم إن النوع ماهيه تامه محصله و الجنس ماهيه ناقصه مبهمه إذ لم يقل أحد بوجود رب الجنس و لم يمكن الإشاره العقليه إلى الجنس متحصلا- لكونه بعض الماهيه لاـ ماهيه تامه و يشار إليه فى العقل إشاره إبهاميه كالأمر المردد بين المعينات و الفانى فى المحصلات إذ وجود الجنس وجودات كوجودات الأنواع الطبيعيه و الأنواع العقليه و ما يتصور متحصلا منعزلا عن الفصول أنما هو مأخوذ بشرط لا ماده عقليه- لا جنس بما هو جنس و لفناء وجوده فى الفصول يحمل على الكثره المختلفه الحقائق مواطاه- بخلاف النوع إذ له وجود فى العقل إذ الوجود أنما هو للماهيه التامه و هى الماهيه النوعيه، س قده

جمیعها أو بعض منها حقیقه الوجود أو لیس کذلک و علی التقادیر یمتنع الحمل(۱) و ذلک خرق الفرض

الفصل (۱۰) فی أن الواجب الوجود لا فصل لحقیقته المقدسه علی أنه مقسم نوعی أو مقسم صنفی أو شخصی

اشاره

الفصل (۱۰) فی أن الواجب الوجود لا فصل(۲) لحقیقته المقدسه علی أنه مقسم نوعی أو مقسم صنفی أو شخصی

[الطریق الأول]

فإن شیئا من هذه الأمور لا ینافی کون المقسم بسیطا غیر ذی جزء کالجنس البسیط أو النوع البسیط(۳) و ذلک لما علمت أن الواجب غیر ذی ماهیه و کل ما له فصل مقسم

۱- لأن الحمل یقتضی وحده وجودیه و کثره مفهومیه فعلی تقدیر کون الأجزاء حقیقه الوجود کان هنا وحده صرفه لأن مقام شیئیتها و مقام وجودها واحد فلا یصدق الهو هو و أیضا المحمول لا بد أن یکون مفهوما و حقیقه الوجود لیست بمفهوم و علی تقدیر کونها غیر الوجود کان هنا کثره صرفه إذ لیس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوی مقام شیئیه الماهیه فلا یصدق الهو هو أیضا و علی تقدیر الاختلاط کان هنا وحده محضه فی البعض و کثره صرفه فی البعض إذ لا شیئیه ماهیه للبعض و هی مناط الاختلاف و لا شیئیه وجود للبعض و هی مناط الوحده. إن قلت شأن الأجزاء الحملیه فی کل مورد أن یکون غیر الوجود و مع ذلک تحمل فلیکن هاهنا کذلک. قلت نعم و لکن لها وجود عرضی فلها مقام ذات و مقام وجود و فیما نحن فیه الماهیه عین الإنیه و قد فرغنا عن إثباته بل نقول من رأس علی کل واحد من التقادیر الثلاثه فی الجنس و الفصل فالنوع الذی هو الواجب تعالی إما وجود فقط و إما ماهیه فقط و علی أی تقدیر لا یحمل کل واحد من الأجزاء علی الآخر و لا علی النوع و لا النوع علی کل واحد هذا خلف و إما وجود و ماهیه فیکون زوجا ترکیبیا فیکون ممکنا هذا خلف، س قده

۲- إطلاق الفصل و المقسم علی المصنف و المشخص من باب عموم المجاز أو المقسم بمعناه اللغوی عطف علی الفصل و کلمه أو بمعنی الواو و الأول أولی هذا و بالحقیقه سلب کونه نوعا مرکبا أو جنسا بسیطا أو نوعا بسیطا سلب أقسام الماهیه عنه من الماهیه المتحصله النوعیه المرکبه کالإنسان و النوعیه البسیطه کالهیولی فإن جنسها مضمن فی فصلها و فصلها مضمن فی جنسها- و الماهیه الجنسیه المبهمه البسیطه کالجنس العالی، س قده

۳- ذکره استیفاء للأقسام المحتمله و إلا فلا مصداق للنوع البسیط فی الماهیات و هو الذی لا جنس فوقه و لا نوع تحته، ط مد ظله

أو خاصه مصنف أو مشخص فهو لا محاله ماهيه كليه فما لا ماهيه له لا يكون جنسا و لا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص.

طريق آخر

(۱) قد أشرنا سابقا فى مباحث الوجود أن الوجود لا فصل مقسم له و لا مشخص له فإن مدخليه هذه الأمور ليست فى تقرر معنى الجنس بما هو جنس أو معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخليه فى أن يكون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إليه بالحس أو العقل(۲) فلو كان للوجود فصل أو محصل شخصى- لكان شى ء منهما مقررا للمعنى و التجوهر فكذلك واجب الوجود إذ هو أعلى مراتب الوجود و آكده فيتعاظم عن أن يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس إلى تحصلات أنواعه- أو كالنوع بالقياس إلى تشخصات أعداده و هويات أفراده فما أضل منهج بعض جهال المتصوفه حيث زعموا أن الحق تعالى كلى طبيعى جنسى(۳) و الموجودات أفراده و أنواعه و لم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطه إلى أنواع و أعداد فلا يخلو إما أن يتكثر سواء كان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغير ذاته فإن تكثر بمقتضى ذاته فيلزم أن لا يوجد فى الكون نوع واحد و لا شخص واحد إذ ذلك الفرد على طباع الأمر المقتضى للكثره بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته و هذا الكلام فى آحاد هذه الكثره فلا واحد و إذ لا واحد فلا كثير- لأن الواحد مبدأ الكثير فإذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدإ فإذا كثرناه بنفسه فقد

۱- الفرق بينه و بين الطريق السابق أن الطريق السابق يسلك فيه من مسلك نفى الماهيه- و الفصول المقسمه و الأمور المشخصه أنما تجرى فى الماهيات و فى هذا الطريق من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا إبهام فيه حتى يرفعه فصل منوع أو عرض مشخص، ط مد ظله

۲- هذا بتمامه صفه لكلمه موجودا فى الموضعين و إفراد ضمير إليه أمره سهل- و إنما قلنا ذلك لأن النوع فى كونه مشارا إليه بالعقل غير محتاج إلى المصنف و المشخص و يمكن أن يكون المراد بالعقل المدارك الجزئيه الباطنه المشيره إلى أفراد النوع إشاره وهميه أو خياليه و الأول أقرب معنى، س قده

۳- أى الطبيعه من حيث التحقق فى الأفراد و أما نفس الطبيعه كما هو موضوع القضيه الطبيعيه فلا يذهب إليه جاهل فضلا عن عاقل، س قده

أبطلنا نفسه و إن تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوه قبول الوجود و هى غير حيثيه الوجود و الوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزءين أحدهما يجرى مجرى الماده- و الآخر يجرى مجرى الصوره و هو ممتنع

الفصل (١١) فى أن واجب الوجود لا مشارك له فى أى مفهوم كان

لأن المشاركه بين شيئين فى أى معنى كان يرجع إلى وحده ما و قد علمت أن الوحده على أنحاء شتى و إن منها حقيقيه(١) و منها غير حقيقيه و الحقيقيه قد تكون عين الذات الواحده و هى الوحده الحقه الواجبيه و قد تكون زائده على الذات كوحده الماهيات الممكنه و غير الحقيقيه ما يكون معروضها أمورا متكثره فى الواقع و هى بحسب الشركه فى أمر ما و قد مر تفصيلها فى مباحث الوحده و الكثره من السفر الأول- إذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشى ء من أنحاء الوحده غير الحقيقيه فلا شريك له فى شى ء من المعانى و المفهومات بالحقيقه فلا مجانس له إذ لا جنس له و لا مماثل له إذ لا نوع له و لا مشابه له إذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفى الصفات الزائده عنه فلا مساوى له إذ لا يوصف بكم و لا مطابق له إذ لا يوصف بوضع و لا محاذى له إذ لا يوصف بأين و لا مناسب له و إن وصف بالصفات الإضافيه- و ذلك لأن جميع صفاته الإضافيه ترجع إلى إضافه واحده هى القيوميه كما ستعلم- و إذ لا مؤثر و لا موجد سواه كما سيظهر فى توحيد الأفعال فلا مشارك له فى صفه

١- الواحد بالوحده الحقيقيه ما لا يستدعى واسطه فى العروض فى باب الاتصاف بالوحده و بعباره أخرى ما يكون وصف الوحده له من قبيل الوصف بحال الشى ء لا من قبيل الوصف بحال متعلق الشى ء و الواحد بالوحده غير الحقيقيه بخلاف ذلك فزيد و عمرو واحد فى الإنسانيه- و الفرس و البقر واحد فى الحيوانيه فالإنسانيه و الحيوانيه كل منهما واحده حقيقيه إذ لا واسطه فى العروض له و الوحده وصف نفسه و أما زيد و عمرو فى الأول و الفرس و البقر فى الثانى فواحد غير حقيقى إذ الوحده لهما باعتبار متعلقهما أعنى جهه الوحده و هى الواحد الحقيقى ثم الواحد الحقيقى إما واحد بالوحده الحقه و هى هنا ما لا يكون ذاتا و وحده بل وحده قائمه بذاتها لا بالماهيه- و إما ليس كذلك و هو بخلافه، س قده

القیومیه و إذ لا محل له فلیست له نسبه الحلول کما یقوله النصاری و إذ هو بذاته واجب و ما سواه ممکن فلیست له نسبه الاتحاد کما یقوله جهال المتصوفه و إذ لا مناسب له فالمناسبات التی أثبتها بعض المتصوفه فی حقه تعالی کلها أوهام مضله و ما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء(۱) إن نسبته تعالی إلی جمیع العالم کنسبه النفس

۱- و الإنصاف أن مقصودهم من ذکر الأمثله الجهه المقربه لا الجهات المبعده ففی مثال النفس و البدن تعالی عن المثل لا عن المثال بل لله المثل الأعلی المقصود أنه کما أن البدن حی بحیاه النفس و أنها أصل قوامه و لبه و روحه و مع ذلک هی لا داخله فی البدن و لا خارجه عنه کذلک العالم حی بحیاه الله و قائم بقیومیته و معیه قیومیته روح الأرواح و ممسک رباط الأشباح و لیس هو تعالی فی الأشیاء بوالج و لا عنها بخارج بل لما کان الأمر کما قیل-ُ و فی کل شی ء له آیه تدل علی أنه واحد کانت الأمثال العلیا مجالی نوره و ظهور توحیده و توحید ظهوره فبهذا النظر عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ و وجه الشی ء بما هو وجه الشی ء فإن فی ذی الوجه فدل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته فأما جهه حاجه النفس إلی البدن و انفعالها منه و حدوثها بحدوثه و غیر ذلک فمن الجهات المبعده التی لیست مقصوده و لذا تابوا و استدرکوا بعد ما أتوا بالمثال فابتهلوا و ندبوا بقوله-ُ ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من لکن الأصل التمثیلات المقربه للتأسی بالأنبیاء و الاقتداء بکتاب الله تعالی أ ما تسمع قوله تعالی فی کتابه المجید مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاهٍ الآیه و غیر ذلک و السبب اللمی فی إیرادها- أنه لا یمکن للعقل و لا سیما المتعلق منه فهم المعانی مجرده عن الصور لأجل التعلق بالمتخیله بمقتضی تطابق العوالم فإذا قال العقل إنه تعالی نور و أراد أنه نور حی قائم بذاته کذا و کذا کما مر وقع فی الخیال صوره شعاع فی غایه التلألؤ و الظهور و إذا قال إنه محیط وقع فیه صوره الانبساط الکمی و إذا قال إنه قاهر فوق کل نور وقع فیه الفوقیه الوضعیه أو صوره قهر نور الشمس لأنوار الکواکب فی النهار و هکذا غایته أن العقل المرتاض بالبرهان لا یعبأ بهذه التصویرات و یرجم شیطان المتخیله و یقول إنها من دعا باتک و صفاته تعالی أجل من هذه و یحکم بما حکم به البرهان- و إذا کان هذا حال العقل المرتاض بالنظر و الفکر فما ظنک بأهل الخیال فإن تمثیلات خیالهم کأضغاث الأحلام و تمثیلات العقل و أهل الشهود کالرؤیا الصادقه الآئله بتحلیل الصور إلی المعانی و الحقائق فلو منع الخیال من التمثیلات و لم یؤت بها أصلا و اقتصر علی المعانی الصرفه وقعت الخصومه فی البین و طفقا یتشاجران و لم یذعن الوهم و الخیال للعقل کمن أحضر مائده و أطعم بعض الحاضرین دون البعض مع حاجتهم إلی الطعام و لعل ما ذکرنا من التمثیلات المطابقه أحد وجوه ۱۰۹ قول المولویُ آن خیالاتی که دام اولیا است عکس مه رویان بستان خداست ، س قده

إلى البدن هيهات نسبه النفس إلى البدن نسبه الصانع إلى الدكان و آلاته(۱) لا نسبه العله إلى معلولها و كل ما لا يفعل إلا بالإله فلا يمكن أن يوجد الإله و لو كانت النفس خالقه بدنها لم تكن نفسا فليست نسبه المبدع إلى مبدعه نسبه النفسيه- لتعاليه عن الحاجه فی شی ء.

و أيضا النفس الناطقه من حيث إنها نفس مجرده بالقوه ماديه بالفعل كسائر القوى و هی جسمانيه الحدوث و إن كانت روحانيه البقاء و هی أيضا جسمانيه التأثير و إن كانت روحانيه التأثر و ذلك لأن الإيجاد متقوم بالوجود و المستغنی عن الماده فی الإيجاد لا بد و أن يكون مستغنيا عنها فی الوجود أيضا و لو لم يكن النفس جسمانيه التأثير لكانت عقلا محضا هذا خلف و إله العالم جل اسمه مقدس بالكليه عن الحاجه و الحدوث.

و أيضا النفس يحصل منها و من البدن نوع طبيعی و بينهما تركيب اتحادی- و كل ما يتركب منه و من غيره شی ء فبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه و انفعاله عنه و المنفعل عن الشی ء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضميمه تكمله و تحصله و الواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن أن يتممه شی ء فثبت أن لا مناسب له تعالى مع أن النسبه أبعد أوصاف الشی ء عن ذاته فهو بری ء الذات عن الأشياء ذاتا و صفه و نسبه مع أنه لا يخلو عنه ذره من الذرات و لا يعزب عنه شی ء فی الأرض و السماوات

۱- لا يخفى أنه قدس سره وقع فيهما هرب فإن تلك النسبه هذه النسبه من جهه و ليست هی هی من جهات أخرى و قد صرح مرارا فی هذا الكتاب و لا سيما فی سفر النفس منه أنه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه و ليست آلاتها ذوات منفصله، س قده

الفصل (۱۲) فی أن واجب الوجود تمام الأشیاء و کل الموجودات و إلیه یرجع الأمور کلها

هـذا من الغوامض الإلـهیه التی یستصـعب إدراکه إلا علی من آتاه الله من لـدنه علما و حکمه لکن البرهان(۱) قـائم علی أن کل بسیط الحقیقه کل الأشیاء الوجودیه إلا ما یتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود کما أن کله الوجود.(۲).

۱- ملخص البرهان أن کل هویه صح أن یسلـب عنها شـی ء فهی متحصـله من إیجاب و سلب و کل ما کان کذلک فهی مرکبه من إیجاب هو ثبوت نفسـها لها و سـلب هو نفی غیرها عنها- ینتج أن کل هویه یسلـب عنها شی ء فهی مرکبه و ینعکس بعکس النقیض إلی أن کل ذات بسیطه الحقیقه فإنها لا یسلـب عنها شـی ء و إن شئت فقل بسیط الحقیقه کل الأشیاء و مما یجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل أعنی حمل الأشـیاء علی بسیط الحقیقه لیس من قبیل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع کقولنا زید إنسان و زید قائم یحمل فیه المحمول علی موضوعه بکلتا حیثیتی إیجابه و سلبه اللتین ترکبت ذاته منهما و لو حمل شـی ء من الأشیاء علی بسیط الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیه من السلـب فکان مرکبا و قد فرض بسیط الحقیقه هذا خلف فالمحمول علیه من الأشـیاء جهاتها الوجودیه فحسب و إن شـئت فقل إنه واجـد لکل کمال أو إنه مهیمن علی کل کمال و من هذا الحمل حمل المشوب علی الصرف و حمل المحدود علی المطلق، ط مد ظله

۲- إشاره إلی أن قولنا بسیط الحقیقه کل الوجودات من باب تعلیق الحکم علی الوصف المشعر بالعلیه فهو کل الوجود لبساطته و إن کله الذی لا بعض له هو الوجود لا یشوبه ماهیه و لا عدم فالکاف فی قوله کما أن کله الوجود للتعلیل کما فی قوله تعالی وَ اذْکُرُوهُ کَمـا هَـداکُمْ ثم إن مفـاد قوله بسیط الحقیقه کل الأشیاء هو الکثره فی الوحـده بمعنی أن مرتبه من الوجود بوحـدتها و بساطتهـا جـامعه لکـل الوجودات و یترتب علیهـا بفردهـا من الکمـال ما یترتب علی الجمیع و لیس مفاده الوحـده فی الکثره کما یتوهم کثیر من الناس حیث إنهم إذا سـمعوا ذلک القول طلعوا و طفقوا یقدحون فیه بأنه یلزم أن یکون الحجر و المدر و غیرهما کلهـا واجب الوجود و وقعوا فی إیهام الانعکاس أی کل الأشـیاء بسـیط الحقیقه و لم یعلموا أن هـذا فی العلم الحضوری العنائی الذی هو عین الذات الأحدیه و أما الوحده فی الکثره فهی مقام فیضه المقدس الشامل و رحمته التی وسعت کل شی ء و فی کل بحسبه و لم یروا أن مسأله الوحده فی الکثره کتب العرفاء مشحونه بها و أن الکثره فی الوحده التی هی مفاد قوله إن البسیط کل الوجودات من خصائصه باعتقاده و لم یسـبقه أحد إلا أرسـطاطالیس بقول مجمل بل قال فی موضع من الأسـفار إنه لم أجد علی وجه الأرض من له علم بذلک و إن لم یکن کذلک إذ قد صار من اصـطلاحات العرفاء مقام شهود المفصل فی المجمل و مقام شهود المجمل فی المفصل إلا أن یظن أن هذا الفیض المقدس و الوجود المنبسط إذا لوحظ ساقط الإضافه من الماهیات و أن ما به الامتیـاز فی ذلـک الوجود عین مـا به الاـشتراک فهو من مقـام شـهود المفصـل فی المجمـل و إذا لوحـظ ظاهرا فی المظاهر و المجـالی فهو عکسه و إنی لاـ أظن بهم ذلـک غـایته أن یکون کلامهم هـذا متشابها و لهم محکمات غیر ذلک و لعل ۱۱۱ قول الشـیخ العطـار فی منطق الطیر-ءهم ز جمله پیش هم پیش از همه جمله از خـود دیـده و خویش از همه إشـاره إلیه. ۱۱۱ و قال السید المحقق الداماد أعلی الله مقامه فی التقدیسات و هو کل الوجود و کله الوجود و کل البهاء و الکمال و کله البهاء و الکمال و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته و إذ کل هویه من نور هویته فهو الهو الحق المطلق- و لا هو

على الإطلاق إلا هو انتهى. و لعله يعتقد أن مراد السيد قده من قوله هو كل الوجود أنه منشأ انتزاع الموجوديه فى كل موجود سواء كانت موجوديه نفسه أو موجوديه غيره كما صرح به كما اقتضاه ذوق أهل التأله حتى أطلقوه عليه تعالى تسميه و حينئذ فأين هذا من المقصود نعم تحقيق هذه المسأله و تفصيلها و سد ثغورها بأتم وجه حق المصنف قدس سره ككثير من نظائره، س قده

أما بيان الكبرى فهو أن الهويه البسيطه الإلهيه لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصله القوام من كون شى ء و لا كون شى ء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار(۱)

۱- إن قلت اللاكون نفى و سلب ليس شى ء يحاذيه فلا يستدعى التركيب قلت شر التراكيب هو التركيب من الإثبات و السلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض- بل إن سألت الحق فلا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين أحدهما الوجود و الحقيه و الآخر هو العدم و البطلان إذ الوجود و الوجود ليسا سنخين حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و أما لحاظ الماهيه فيرجع إلى اعتبار العدم و أيضا سبب هذا السؤال أنك متى سمعت التركيب من شيئين تبادر إلى ذهنك شيئيه الوجود و لا تنحصر فيها الشيئيه أ ما تسمع قولهم الشى ء إما واجب الوجود و إما ممكن الوجود و إما ممتنع الوجود و شيئيه الامتناع الشيئيه العدميه بل الامتناع أشد أنحاء العدم ثم أ ما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبى و إحدى شيئيته شيئيه الماهيه و هى و إن لم يكن شيئيه العدم لكن لم تكن شيئيه الوجود أيضا و هى موضوع اللاءين و البرزخ بين البحرين البحر العذب الفرات و البحر الأجاج فحصر التركيب فى التركيب من شيئيتى الوجود نظر أمى عامى فمدلول لفظ زيد مثلا ثلاثه نحو وجوده و ماهيته و فقده الوجودات الأخرى سيما فقد كمالاته المترقيه و أما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهيه له ففى البسيط الحقيقى لا تركيب و لو فى العقل و لو من الوجدان و الفقدان. إن قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات. قلت الصفات السلبيه للشى ء بالنسبه إلى ذات المعروض عرضيات و أما بالنسبه إلى الذات التى هى مجموع الذات المعروضه و العارض ذاتيات كما أن عرضيات زيد بالنسبه إلى ذاته النوعيه عرضيات و أما بالنسبه إلى هويته داخليات و زيد مجموع الطبيعه النوعيه و العرضيات من صفاته الثبوتيه و السلبيه، س قده

العقل و تحليله من حيثيتين مختلفتين(۱) و قد فرض و ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئا دون شی ء آخر كأن يكون ألفا دون ب- فحيثيه كونه ألفا ليست بعينها حيثيه ليس ب و إلا لكان مفهوم ألف و مفهوم ليس ب شيئا واحدا و اللازم باطل لاستحاله كون الوجود و العدم أمرا واحدا فالملزوم مثله فثبت أن البسيط كل الأشياء.

و تفصيله أنا إذا قلنا الإنسان مثلا مسلوب عنه الفرسيه أو أنه لا فرس

۱- و ليعلم أن الكلام أنما هو فی المصداق و الواقعيه الخارجيه لا- المفهوم الذهنی و إن كان كلامه يوهم وقوع البحث فی المفهوم و بيان أن مرتبه الوجود الواجبی لا- قوام لها إلا بالحقيقه الصرفه الوجوديه بخلاف سائر المراتب دونها فإن ما به يتقوم مرتبتها الوجوديه ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقصانات و الأعدام فلا وقع لما قد يتوهم من أنه كيف يمكن أن يقال فی سائر المراتب بأنها متحصله القوام من الوجود و العدم مع أن كل مصداق للموجوديه ليس إلا هی فإن هذا خلط بين الواقعيه المطلقه و المراتب المحدوده و لسيدنا الأستاذ دام مجده مسلك أعذب يمكن به الحصول على هذه النتيجه أعنی كونه تعالى واجدا لكمال كل ذی كمال- و لا- يسلب عنه شی ء منها من جهه النظر إلى وجوب الوجود بالذات فإن لازم كون الوجوب بالذات أن يمتنع ارتفاع الوجود على أی تقدير فلا يكون محدودا و إلا ارتفع عما وراء الحد- فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود و لا يسلب عن وجود، اميد

فحيثيه أنه ليس بفرس لا ـ يخلو إما أن يكون عين حيثيه كونه إنسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرسا فيلزم من ذلك أنا متى عقلنا ماهيه الإنسان عقلنا معنى اللافرس و ليس الأمر كذلك إذ ليس كل من يعقل الإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الإنسان و تعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف و هذا السلب ليس سلبا مطلقا و لا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود(۱) و الوجود بما هو وجود ليس بعدم و لا ـ بقوه و إمكان لشى ء- إلا أن يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاه أو اشتقاقا فهو مركب فإنك إذا أحضرت فى ذهنك صورته و صوره ذلك المحمول السلبى مواطاه أو اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو كذا(۲) سواء كانت المغايره بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجى من ماده

۱- هذه العباره وقعت فى أواخر مبحث العله و المعلول من السفر الأول هكذا و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإنا كثيرا ما نتعقل إلى آخره و لعله عذر لجواز تعقل السلب و لكن ما وقع هاهنا أحسن إذ يكون جوابا لما عسى أن يقال السالبه لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضى حيثيه حتى يردد فيها بأنها عين حيثيه الإيجاب أو غيرها فحاصل الجواب أن هذا السلب سلب من الموضوع الموجود و السالبه عند وجود الموضوع تساوق المعدوله و الموجبه السالبه المحمول على التحقيق و لذلك خص الكلام بالإيجاب فى قوله فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول و قبل هذا القول و بعده ردد بين السلب و العدول أو إيجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت فى التأديه، س قده

۲- هذا واضح و لكن وقع فى ذلك الموضع من الأسفار و فى الشواهد بدل هذا فما به الشى ء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو و لزوم هذا غير واضح إذ الكلام فى أن الإنسان مثلا ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان ۱۱۳ لكنه قدس سره بين ذلك فى كتابه المسمى بأسرار الآيات- فإنه قال و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شى ء آخر فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافه فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يضر حقيقه الشى ء فى نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت أ بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينها طبيعه السلب فيكون الشى ء غير نفسه و هو محال انتهى. و الحاصل أن وجود زيد إذا سلب عنه وجود عمرو و كان وجود زيد بما هو مصاحب للنقص و الحد و بالجمله للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو لزم التركيب و هو فيما نحن فيه محال و إذا سلب عن وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشى ء غير نفسه لأن الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصه أو فرد واحد إذ المفروض أن وجود زيد بما هو وجود زيد مسلوب عنه إذ لو كان الفرد أو الحصه مسلوبا عنه كان المصداق النقص و العدم و هو الشق الأول، س قده

و صوره أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلى من جنس و فصل أو ماهيه و وجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صوره زيد فى عقلك هى بعينها صوره ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضيه مركبا من صوره زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابه من قوه أو استعداد فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شى ء آخر إلا أن يكون فيه تركيب- من فعل بجهه و قوه بجهه أخرى و هذا التركيب بالحقيقه منشؤه نقص الوجود فإن كل ناقص حيثيه نقصانه غير حيثيه وجوده و فعليته فكل بسيط الحقيقه يجب أن يكون تمام كل شى ء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقه فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و ألطف و لا يسلب عنه شى ء إلا النقائص و الإمكانات و الأعدام و الملكات و إذ هو تمام كل شى ء و تمام الشى ء أحق بذلك الشى ء من نفسه فهو أحق من كل حقيقه بأن يكون هو هى بعينها من نفس تلك الحقيقه بأن يصدق على نفسها فأتقن ذلك و كن من الشاكرين فإن قلت أ ليس للواجب تعالى صفات سلبيه ككونه ليس بجسم و لا بجوهر- و لا بعرض و لا بكم و لا بكيف.

قلنا كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود و ليعلم أن هذه الماهيات الممكنه ليس لشى ء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد و نعنى بالمطلق ما لا يكون(١) معه قيد عدمى- و بالمقيد ما يقابله.

١- هذا كالتعريف الذى سينقله من العرفاء و قصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى أن يقال إنه إذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته فليجز أن يقال إنه إنسان أو فلك أو ملك أو غيرها بأن الماهيه هى المحدوده بالحد الجامع المانع و هذان الجمع و المنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها و ضيق وجودها فإذا أضيف إلى وجود ماهيه وجود آخر لم يصدق تلك الماهيه عليه، س قده

و توضيح ذلك أنك إذا حددت نوعا محصلا كماهيه الإنسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليك أن تحضر معانيه و تضبطه و تقصد من قولك الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شى ء و لم يبق شى ء من معانى ذاته و أجزاء ماهيته إلا و قد ذكر فى هذا القول الوجيز أو غير الوجيز و إلا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط فى ماهيه الإنسان و حده- أن لا يكون شى ء آخر غير ما ذكر من الحيوان و الناطق فلو فرض أن فى الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهيه مع هذه المعانى المذكوره فى ماهيه الإنسان معانى أخرى كالفرسيه و الفلكيه و غير ذلك لم يكن ذلك النوع إنسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه و إنما أردنا بقولنا(١) نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط فإن الأنواع الإضافيه كالحيوان مثلا أو الجسم النامى مثلا و إن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلك المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافى و معناه و لهذا إذا أضيف إلى الجسم النامى الحساس يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى و كذا يحمل على الإنسان الحيوان و هذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجوديه و تحصلت كما تمت ماهيته الحديه فإذن وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات و إن حمل عليه الجسم النامى و كذا لم يحمل على النبات أنه حجر أو معدن- و إن حمل أنه جسم ذو قوه حافظه للتركيب و كلامنا فى الوجود الناقص إذا تم لا فى المعانى المطلقه إذا ضم إليها معنى آخر فالأول غير محمول على شى ء آخر فرض

١- أى قولنا إنك إذا حددت نوعا محصلا ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط إذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذى هو ماهيه ناقصه و لا سيما جنس الأجناس بما هو مفهوم تام و النقص فى ماهيه الجنس أنما هو بحسب التحصل لفناء تحصله فى تحصلات فصوله المقسمه، س قده

أنه أتم وجودا منه بخلاف الثانی کالجنس المحمول علی نوعه.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء قد اصطلحوا فی إطلاق الوجود المطلق- و الوجود المقید علی غیر ما اشتهر(۱) بین أهل النظر فإن الوجود المطلق عند العرفاء عباره عما لا یکون محصورا فی أمر معین محدودا بحد خاص و الوجود المقید بخلافه کالإنسان و الفلک و النفس و العقل و ذلک الوجود المطلق هو کل الأشیاء علی وجه أبسط و ذلک(۲) لأنه فاعل کل وجود مقید و کماله و مبدأ کل فضیله أولی بتلک الفضیله من ذی المبدإ(۳) فمبدأ کل الأشیاء و فیاضها یجب أن یکون هو کل الأشیاء علی وجه أرفع و أعلی فکما أن السواد الشدید یوجد فیه جمیع الحدود الضعیفه السوادیه- التی مراتبها دون مرتبه ذلک الشدید علی وجه أبسط و کذا المقدار العظیم یوجد فیه کل المقادیر التی دونه من حیث حقیقه مقداریتها لا من حیث تعیناتها العدمیه من النهایات و الأطراف فالخط الواحد الذی هو عشره أذرع مثلا یشمل الذراع من الخط و الذراعین منه و تسعه أذرع منه علی وجه الجمعیه الاتصالیه و إن لم یشتمل علی

۱- إذ ما اشتهر بینهم تخصیص المطلق و المقید بالمفاهیم الذهنیه مطلقا و أما فی عرف العرفاء فکاد أن یکون موضوعا بالوضع التخصیصی أو التخصصی للأمر العینی و ذلک مثل الکلیه بمعنی السعه و الإحاطه کما فی عرف الحکماء الإشراقیین بل الهیویین و اللابشرط و غیره المستعمل فی الوجود الحقیقی فقول العرفاء إنه الوجود المطلق مثل قول الحکماء الوجود البسیط کل الوجودات، س قده

۲- بنی بیانه علی علیه المطلق للمقید و العله واجده لکمال معلوله کما یقال معطی الشی ء لا یکون فاقدا له و هو و إن کان بیانا تاما فی نفسه لکن الذی أشرنا إلیه فی التعلیق السابق أشرف مسلکا و أعم نفعا و یتبین به کونه واحدا بالوحده الحقه و مسائل شریفه أخری، ط مد ظله

۳- إشاره إلی سبک آخر بتغییر المدعی و الدلیل أما المدعی فلأنا لا نجعل العنوان هاهنا- البسیط کل الوجودات بل نجعل أن مبدأ الوجودات فاعل و غایه کل الوجودات و هاهنا أیضا من قبیل تعلیق الحکم علی الوصف المشعر بالعلیه و أما الدلیل فهو هاهنا أن معطی الخیر و الکمال لا یکون فاقدا له و أن غایه الشی ء کماله و کمال الشی ء هو الشی ء مع أمر زائد إذ لو کانت غایه الشی ء و کماله فاقد له لم یکن وصول الشی ء إلیها من قبیل الاستکمالات بل من قبیل التکونات و التفاسدات، س قده

أطرافها العدميه التى يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعى و تلك الأطراف العدميه ليست داخله فى الحقيقه الخطيه التى هى طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان أولى و أليق بأن يكون خطا(١) من هذه الخطوط المحدوده- و إنما هى داخله فى ماهيه هذه المحدودات الناقصه لا من جهه حقيقتها الخطيه- بل من جهه ما لحقها من النقائص و القصورات و كذا الحال فى السواد الشديد- و اشتماله على السوادات التى هى دونه و فى الحراره الشديده و اشتمالها على الحرارات الضعيفه فهكذا حال أصل الوجود و قياس إحاطه الوجود الجمعى الواجبى الذى لا أتم منه بالوجودات المقيده المحدوده بحدود يدخل فيها أعدام و نقائص خارجه عن حقيقه الوجود المطلق داخله فى الوجود المقيد و إليه الإشاره فى الكتاب الإلهى- أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما و الرتق إشاره إلى وحده حقيقه الوجود الواحد البسيط و الفتق تفصيلها سماء و أرضا و عقلا و نفسا و فلكا و ملكا و قوله تعالى(٢) وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ ءٍ حَيٍ و هل الماء الحقيقى إلا رحمته التى وسعت كل شى ء- و فيض جوده المار على كل موجود و كما أن الوجود حقيقه واحده ساريه فى جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقيه التى هى العلم و القدره و الإراده و الحياه ساريه فى الكل سريان الوجود(٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حيه عالمه ناطقه بالتسبيح شاهده لوجود ربها عارفه بخالقها و مبدعها كما مر تحقيقه فى أوائل السفر الأول و إليه

١- إذ لم يفته شى ء من سنخ الخط بل فاتته القوابل و النقاط مثلا و هى مباينه بالنوع له- أما القوابل فلكونها جواهر و الخط عرض و أما النقطه فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط- و الحدود المشتركه مباينه بالنوع لذوى الحدود كما ثبت فى محله، س قده

٢- هذا فى الوحده فى الكثره أظهر منه فى عكسه و كلمه حى صفه موضحه لا مخصصه- إشاره إلى أن كل شى ء له حياه و شعور، س قده

٣- أى سرايه لا تتصف بصفات المسرى فيه بل تفنيه و بهذا المعنى أطلق السير أيضا فى قوله- ‌جمالك فى كل الحقائق سائر و ليس له إلا جلالك ساتر أى الافرط نور جمالك، س قده

الإشاره بقوله(۱) وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ لأن هذا الفقه و هو العلم بالعلم لا یمکن حصوله إلا للمجردین عن غواشی الجسمیه و الوضع و المکان

الموقف الثانی فی البحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق و فیه فصول

الفصل (۱) فی الإشاره إلی أقسام الصفات

الصفه إما إیجابیه ثبوتیه و إما سلبیه تقدیسیه- و قد عبر الکتاب عن هاتین بقوله تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ فصفه الجلال ما جلت ذاته عن مشابهه الغیر و صفه الإکرام ما تکرمت ذاته بها و تجملت- و الأولی سلوب عن النقائص و الأعدام و جمیعها یرجع إلی سلب واحد هو سلب الإمکان عنه تعالی و الثانیه تنقسم إلی حقیقیه کالعلم(۲) و الحیاه و إضافیه کالخالقیه

۱- أی یسبح بتسبیحه و یحمد بحمده أی کلها کاشفه لأسمائه و صفاته و شارحه لجماله و جلاله و الحمد أیضا إظهار کمال المحمود و کل وجود خیر و حسن و جمال و جلال و لما کان کل وجود و خیر منسوبا أولا إلی الله تعالی و ثانیا إلی تعینه و ماهیته کما قال ع: ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله لأن نسبته إلی الفاعل بالوجوب و إلی القابل بالإمکان کانت وجودات العالم بشراشرها ألسنه ناطقه بأن له الحمد و له الملک لا بمحض دلاله الأثر علی المؤثر کما یقوله المتکلمون و لما لم یکن الأثر شیئا علی حیاله بل ما هو فیه بما هو وجود لم هو و بهویه الهو المطلق هویه کل هو و کان قد ینقضی فی نظر السالک دول المظاهر للأسماء و یظهر دوله الأسماء و تبدل الأرض غیر الأرض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار- کان الحمد و التسبیح المبنیان للفاعل أیضا به تعالی أنت کما أثنیت علی نفسک و لذا جمع تعالی بین التسبیحین أو الحمدین أعنی التسبیح و حمد الأشیاء فی قوله یسبح و التسبیح- و حمد نفسه فی قوله بحمده و قوله قدس سره و هو العلم بالعلم إشاره إلی قراءه یفقهون بیاء الغیبه لا بتاء الخطاب، س قده

۲- التمثیل بمثالین إشاره إلی انقسام الحقیقه إلی الحقیقه المحضه و الحقیقه ذات الإضافه فإن الصفه مطلقا سواء کانت فی الواجب تعالی أو فی الممکن أربعه أقسام لأن الصفه إما سلبیه و إما ثبوتیه و یندرج فی السلبیه ما لیس فی لفظه حرف سلب کالعمی و الأمیه الموضوعین لعدم البصر و عدم الکتابه و التعلم للعلم و فی الحق الأول کالقدوسیه و الثبوتیه إما إضافیه و هی ما کانت محض النسبه کالعالمیه و القادریه و إما حقیقیه و هی إما حقیقیه محضه إن لم تکن نسبه و لا ملزومه للنسبه کالحیاه و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته و إما حقیقیه ذات إضافه إن لم تکن نسبه و لکن تکون ملزومه للنسبه کالعلم بالغیر و القدره علیه فعلم زید بالشمس مثلا صوره فی ذهنه و لیست إضافه بل کیفیه و لکن تلزمها النسبه إلی الشمس الخارجیه و تلک النسبه هی العالمیه. إذا عرفت هذا فنقول الصفات السلبیه لیست عین ذات الموصوف و إلا لکان الموصوف عدما إن قلت هی محذور فی کون مصداقها عین الذات فإن الثبوتیه الحقیقیه أیضا مصداقها عین الذات لا مفهومها قلت السلب لا مصداق له و ظاهر أن الموجود لا یکون مصداقا و فردا ذاتیا للسلب و العدم نعم یصلح لأن یکون منتزعا منه و فردا عرضیا لهما بخلاف المفهوم الثبوتی فإن الموجود فرد ذاتی له و الکلی الطبیعی و ما یجری مجراه موجود عین فرده الذاتی إن قلت سلوب الباری تعالی

عندكم من باب سلب السلب فيكون إثباتا قلت السلب مطلقا أينما تحقق و أى شى ء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شى ء و كونه إثباتا و ثبوتا أنما هو شأن فرده العرضى لا بما هو طبيعه سلب و عدم و الصفات الإضافيه أيضا أعنى المضافات الحقيقيه لا المشهوريه زائده على ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف نسبه محضه و السؤال و الجواب جاريان هنا أيضا إن قلت السلب و الإضافه كيف يكونان صفتين لشى ء و هما نفى محض و اعتبارى قلت العقل لا يعتبر فى صفه الشى ء كونها أمرا عينيا بل يكتفى فيها بكونها فى ظرف نفس الأمر فإن الكليه صفه للإنسان و الفرس و غيرهما و هى من المعقولات الثانيه و لذا كان العرضى إما محمولا بالضميمه و إما خارجا محمولا مطلقا و كلاهما صفه الشى ء فالتى من صفات الواجب تعالى عين ذاته هى الصفات الثبوتيه الحقيقيه بكلتا شعبتيها، س قده

و الرازقيه و التقدم و العليه و جميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود- أعنى الوجود المتأكد و جميع الإضافيات ترجع إلى إضافه واحده(۱) هى إضافه

۱- أى نفس مفهومها الإضافى المندرج تحته جميع إضافاته تعالى فإن للوجود الحق قيوميه حقه حقيقيه بالنسبه إلى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمه الواسعه و للوجود المطلق قيوميه حقيقيه ظليه بالنسبه إلى الوجودات المقيده و هنا قيوميه إضافيه منطويه فيها المفاهيم الإضافيه التى حكموا بزيادتها على الذات. إن قلت هل يمكن أن يكون معنى كلامه قده أن حقائق الصفات الإضافيه و ما ينتزع هى عنها ترجع إلى إضافه إشراقيه هى القيوميه الحقيقيه الظليه التى ذكرتموها بمعنى أنها شئونها و فنونها و انطواؤها فيها يكون كانطواء الأسماء و الصفات التى فى مرتبه الواحديه فى الأحديه و كل اسم نفس ذلك المسمى مأخوذا بتعين من التعينات الكماليه كما هو طريقه العرفاء. قلت لا يناسب هذا المعنى قوله قدس سره فيما بعد بأسطر المتأخره عنه و عما أضيف بها إليه لأن القيوميه الحقيقيه و لو كانت تلك الإضافه الإشراقيه ليست متأخره عما أضيف إليه- كيف و هى من صقع أول الأوائل مقدمه على الكل بتقدمه بل هى كالمعنى الحرفى لا يمكن الحكم عليها بالعينيه أو الزياده ثم إن القيوميه التى من الإضافات من التقويم الوجودى و لو جعلت مبالغه القيام بذاته كما عند البعض لم تكن من الإضافات كما لا يخفى، س قده

القیومیه(۱) هکذا حقق المقام و إلا فیؤدی إلی انثلام الوحده و تطرق الکثره إلی ذاته الأحدیه تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

بیان تفصیلی واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدره و الإراده و غیرها کما سنبین لکن لیس وجود هذه الصفات فیه إلا وجود ذاته بذاته فهی و إن تغایرت مفهوماتها- لکنها فی حقه تعالی موجوده بوجود واحد کما قال الشیخ فی التعلیقات من أن الأول تعالی لا یتکثر لأجل تکثر صفاته لأن کل واحده من صفاته إذا حققت- تکون الصفه الأخری بالقیاس إلیه فیکون قدرته حیاته و حیاته قدرته و تکونان واحده فهو حی من حیث هو قادر و قادر من حیث هو حی و کذا فی سائر صفاته.

و قال أبو طالب المکی مشیته تعالی قدرته و ما یدرکه بصفه یدرکه بجمیع الصفات إذ لا اختلاف هناک و سیأتی زیاده توضیح لهذا المقام بوجه یظهر لک مزله بعض الأقدام و کما أن صفاته الحقیقیه کلها حقیقه واحده لا تزید علی ذاته تعالی و إن تغایرت مفهوماتها و إلا لکانت ألفاظها مترادفه فکذا صفاته الإضافیه و إن کانت زائده علی ذاته متغایره بحسب المفهوم لکن کلها إضافه واحده متأخره عن الذات- و لا یخل بوحدانیته کونها زائده علیه فإن الواجب تعالی لیس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافیه المتأخره عنه و عما أضیف بها إلیه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاءه بمبادی ء هذه الصفات التی هی عین ذاته الأحدیه أی یکون ذاته تعالی فی

۱- و هی کونه بحیث یقوم به غیره من وجود أو حیثیه وجودیه فإن الخلق و الرزق و الحیاه و البدء و العود و العزه و الهدایه إلی غیر ذلک حیثیات وجودیه فی موضوعاتها من الوجودات الإمکانیه و هی جمیعا قائمه به تعالی مفاضه من عنده، ط مد ظله

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و ينبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدره و الحياه من غير أن يتكثر و يتعدد حقيقه أو اعتبارا و حيثيه لأن حيثيه الذات بعينها حيثيه هذه الصفات- كما قال أبو نصر الفارابى وجود كله وجوب كله علم كله قدره كله حياه كله لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر منه قدره ليلزم التركيب فى ذاته و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدره ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقيه فكذا صفاته الإضافيه لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائده على ذاته فمبدئيته بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما جوده و كرمه و بالعكس و هكذا فى العفو و المغفره و الرضا و غيرها إذ لو اختلف جهاتها و تكثرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مباديها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالى.

قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول فى بعض كتبه و مما يجب أن نعلمه و نحققه أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفه توجب أخلاف حيثيات فيه بل له إضافه واحده هى المبدئيه تصحح جميع الإضافات كالرازقيه و المصوريه و نحوهما و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان- فإنه يدخل تحته سلب الجسميه و العرضيه و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجماديه- عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه عنه و إن كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه و هو كلام فى غايه الجوده إلا أن فى قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر محل بحث(۱) كما مرت الإشاره إليه من أن سلوب الوجودات(۲) بما هى وجودات

۱- اعتراض على إطلاق قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر إلى آخره و إلا فالسلوب التى عدها سلوب الأعدام لا سلوب الوجودات و هى لا تتكثر و لا تكثر، ط مد ظله

۲- أقول عباره الشيخ لا تأبى عن ذلك لأنه من باب رفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى أى و أن ليس كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لا يتكثر كسلب النقص و لو سلم أنه من باب السلب الكلى فالمراد أن لا شى ء من السلب الكلى فالمراد أن لا شى ء من السلب بما هو سلب يتكثر إذ لا ميز فى الأعدام من حيث العدم و إن كان تكثرا ففيما تضاف إليه من المسلوبات ثم إن الشيخ نفى التكثر لا التكثير و لو فى سلوب الكمالات كما يشعر به قوله مما يوجب إلى آخره و الجواب عن هذا أنه من باب الاستلزام، س قده

مما یوجب تکثرا فی المسلوب عنه و الذی من السلوب لا یوجب تکثر الحیثیه فی الموصوف به هو سلب السلب کسلب الإمکان عن واجب الوجود و یندرج تحته سلب الجوهریه و العرضیه و الجسمیه و الکیفیه و الکمیه و غیرها و أما سلب الوجود الأکمل عن الموجود الأنقص کسلب مرتبه العقل عن النفس مثلا- و سلب مرتبه الواجب عن العقل فلذلک لا- محاله یوجب تکثرا و کذلک سلب المساوی عن المساوی فی الدرجه- کسلب الفرسیه عن البقر.

قال بعض المحققین فی شرح قوله کما یدخل تحت سلب الجمادیه عن الإنسان سلب الحجریه و المدریه إن غرضه من ذلک أن السلوب قد یحتاج إلی حیثیات ذاتیه مختلفه کسلب الجمادیه عن الإنسان فإنه من حیث کونه نامیا و سلب الشجریه عنه فإنه من حیث کونه حساسا متحرکا بالإراده و سلب الفرسیه عنه فإنه من حیث کونه ناطقا و تلک حیثیات ذاتیه متعدده و لا کذلک الحال فی واجب الوجود فإن جمیع السلوب مستنده إلی ذاته الأحدیه مره واحده لأن ذاته مقتضیه لسلب الإمکان- المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهی.

أقول لا یخفی علیک ما فیه بعد الاطلاع علی ما ذکرنا فإن حیثیه الناطقیه فی الإنسان تکفی لأن تکون مصححه لسلب الجمادیه و الشجریه و الفرسیه کما أن العقل الفعال مع بساطته یسلب عنه جمیع الممکنات التی دونه فی الرتبه من غیر حاجه إلی حیثیات ذاتیه مختلفه فیه فعلم أن القاعده الکلیه فی تصحیح سلوب النقائص عن شی ء هو کماله الوجودی و فی تصحیح سلوب الکمالات عن شی ء هو نقصاناته و جهاته العدمیه فکلما یسلب عنه شی ء وجودی بما هو وجودی فهو لا محاله مرکب خارجی أو ذهنی کالإنسان یسلب عنه الملکیه و العقل یسلب عنه الواجبیه فهو لا- محاله مرکب الذات من هاتین الحیثیتین إحداهما وجودیه و الأخری عدمیه و أما الإنسان إذا سلب عنه الجمادیه و الشجریه و غیر ذلک فلا یحتاج فی ذلک إلی حیثیه أخری غیر حیثیه ذاته النفسیه النطقیه فعلیک بالتثبت فی هذا المقام حتی لا تزل قدمک عن سبیله و لا یزعجک عما ذکرنا سابقا أن البسیط الذات هو کل الموجودات

الفصل (۲) فی قسمه أخری رباعیه للصفات الثبوتیه حتی یعلم أن أیتها لائقه للذات الواجبیه

الصفات إما محسوسه و إما معقوله

و کل منهما إما عین الموصوف أو غیره فهذه أربعه الأول کالمتصل للجسم(۱) و الثانی کالأسود له و الثالث کالعالم للعقل(۲) و الرابع کالعالم للإنسان البشری فنقول صفات الباری ء لیست من قبیل المحسوسات- إذ هو أجل من أن یناله حس فما أضل المجسمه و المشبهه و لا من قبیل الصفات الزائده- لازمه کانت کما یقوله الأشاعره أو مفارقه کما یقوله الکرامیه تعالی عن أوهام الجاهلین المضلین علوا کبیرا إذ لو کان کذلک یلزم أن یکون عاریه فی مرتبه ذاته بذاته عما هو صفه الکمال کالعلم و القدره و الحیاه و غیرها فیکون تجمله بغیر ذاته فیکون للغیر تأثیر فی کماله و تمامه و یؤدی إلی الدور المستحیل(۳) فیلزم أن(۴)

۱- أی للصوره الجسمیه حیث یطلق علیها الجسم کثیرا لأنها الجسم فی بادی ء النظر- و أما المتصل للجسم المرکب فمعلوم أنه جزء لا عین، س قده

۲- علی ما ذهب إلیه تبعا للشیخ الإشراقی من أن العقول وجودات محضه لا ماهیه لها- أو المراد کالعالم لوجود العقل إذ من الواضحات زیاده العلم علی ماهیه العقل إذ الماهیه من حیث هی لأی شی ء کانت لیست إلا هی لا عالمه و لا جاهله، س قده

۳- إن قلت جهه التوقف متخالفه لأن الصفات متوقفه فی وجودها علی الذات و الذات متوقفه فی کمالها علی الصفات و هل هذا إلا کتوقف کل من العرض و الموضوع علی الآخر بوجه غیر دائر- لأن توقف العرض فی وجوده و توقف الموضوع فی تشخصه قلت کونه تعالی فاعلا ذا حیاه و شعور و قدره مفروغ عنه فصدور الحیاه و العلم و القدره و الإراده و غیرها موقوف علی هذه- إن قلت هذا تقدم الشی ء علی نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف صدور العلم علی الحیاه- و الإراده مثلا و توقف صدورهما علی العلم و قس علیه ثم إنه لیس المراد التجمل بسبب غیر المنفصل- إذ مقتضی عروض الصفات معلومیتها و یکتفی بنفس المعروض و هو واضح، س قده

۴- لکون ذاته معطیه و مستطیعه و لأن الذات أکمل من الصفات لکونها عله للصفات و الصفات أکمل من الذات لکونها کمالا و حلیه للذات فالذات أکمل من الذات بقیاس المساواه فإن قلت لا علیه و لا تأثیر بینهما علی طریقه المصنف قدس سره کما سیأتی قلت نعبر بالأصل و التبع أو نحوهما، س قده

يكون ذاته أكمل من ذاته و على قاعده الإشراق يلزم أن يكون ذاته أنور من ذاته إذا تنور بأنوار صفاته و الكل مستحيل و لأن الفطره حاكمه بأن ذاتا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف و أكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته- و على الجمله ليس فى ذاته لكونه مبدأ سلسله الخيرات الوجوديه و الإضافات النوريه شى ء بالقوه أصلا و لا فى ذاته جهه إمكانيه بل كله وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فعل بلا قوه و وجوب بلا إمكان و خير بلا شر لأنه غير متناهى الشده الوجوديه- أبى ذاته عن القصور و الانفعال فصفاته الجماليه كلها عين ذاته أى وجودها بعينه وجود الواجب فهى كلها واجبه الوجود من غير لزوم تعدد الواجب و إليه الإشاره بقول الشيخ أبى نصر الفارابى يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات- و فى العلم علم بالذات و فى القدره قدره بالذات و فى الإراده إراده بالذات حتى تكون(۱) هذه الأمور فى غيره لا بالذات أقول و هكذا فى كل صفه كماليه(۲) للموجود بما هو موجود.

تنوير عرشى

و هذا يرشدك إلى أن حقائق الأشياء يجوز أن يكون لها وجود بسيط جمعى و إلى أنه قد يكون لحقيقه واحده أنحاء من الوجود بعضها مادى و بعضها مجرد بعضها ممكن و بعضها واجب كأصل الوجود فإنه حقيقه واحده بعضها جوهر

۱- حاصل كلام المعلم أنه كما يقول الإلهيون فى دليل إثبات الواجب تعالى إن الوجود إن كان واجبا فهو و إلا استلزمه دفعا للدور أو التسلسل نعمم هذا البيان فى توابع الوجود- فنقول العلم إن كان واجبا فهو و إن كان متعلقا بالغير فذلك الغير أيضا علم لأن معطى الكمال لا يكون فاقدا له ثم ننقل الكلام إلى ذلك العلم و هكذا حتى يصل إلى علم قائم بذاته و كذا فى القدره و الإراده و غيرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم و تقدر، س قده

۲- المراد بالصفه الكماليه ما لا يرجع إلى عدم أو عدمى كالماهيه و الموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود و الصفه المنتزعه من الوجود كذلك يجب أن تكون عينه غير زائده عليه و إن خالفته مفهوما و لو لم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطله لأصاله الوجود و بطلان غيره و قد فرضت صفه كماليه هذا خلف و إذ كان الواجب تعالى وجودا حقا لا عدم معه ثبتت له الصفه المذكوره فكانت عينه و الصفات الواجبيه أيا ما كانت هى الصفات المنتزعه عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته و تثبت لغيره به فافهم ذلك، ط مد ظله

و بعضها عرض منها واجب و منها ممكن و ذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها- بحسب المعنى و المفهوم بين الواجب و الممكن و هى فى الواجب عين ذاته فتكون واجبه لأن وجوده عين العلم و القدره و الإراده و غيرها و العلم فى علم العقل بذاته عقل- و فى علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من مقوله الكيف و هو كيفيه نفسانيه غير القدره و الإراده اللتين هما أيضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان و مغايرتان للعلم فهى هاهنا مختلفه فى الوجود لكل منها أثر خاص و هى كلها هناك شى ء واحد وجودا و عينا و كذا فعلا و تأثيرا فإن أثر العلم هناك بعينه أثر القدره و الإراده و الحياه فكما أن المعلول معلومه تعالى فكذا مقدوره و مراده و حى بحياته و مجعوله بجعله بالذات- من غير اختلاف جهات إلا بحسب الأسماء و مفهوماتها هكذا يجب أن يحقق الأمر فى عينيه الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتباريه الوجود- فجعلوا معنى عينيه الصفات فى البارى تعالى أن مفهوماتها مفهوم واحد و أنه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات فى غيره و هذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود و درجاته المتفاوته(۱) و نزيدك إيضاحا لهذا المرام

الفصل (۳) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب أن يكون نفس ذاته

۱- فى قولهم الأول غفلوا عن أصل الوجود فكان عينيه كل من الصفات مع الأخرى و مع الذات بحسب المفهوم و الحمل بينها أوليا لعدم أصاله الوجود عندهم و أما فى قولهم بالنيابه و أنه مترتب على ذاته إلى آخره فقد غفلوا عن سر الوجود و إن حقيقه كل صفه هى الوجود فتكون مقوله بالتشكيك كالوجود و تكون مثلا الصوره القائمه من المعلوم بالنفس صفه و علم النفس و العقل و الواجب تعالى بذواتهم أيضا صفه فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود و توابعه مع وحدتها و بساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفه و علما بالحقيقه و لم يتفوهوا بالنيابه و يمكن جعل إضافه السر إلى الوجود بيانيه حتى تكون إشاره إلى قولهم الأول و يكون قوله و درجاته المتفاوته إشاره إلى قولهم الثانى، س قده

الفصل (۳) فی حال ما ذکره المتأخرون فی أن صفاته تعالی یجب(۱) أن یکون نفس ذاته قالوا کلما هو صفه لشی ء(۲) فیفتقر إلی ما یقوم به فکلما قیامه بشی ء فوجوب وجوده متعلق به و کلما وجوب وجوده متعلق بغیره فهو لیس بواجب لذاته فیکون ممکنا فی نفسه فالصفات کلها سواء کانت للواجب أو للممکن ممکنه فی أنفسها- و کیف یکون الصفه و صاحبها واجبی الوجود و قد تبین نفی تعدد الواجب فی الوجود- و أما أنه هل یجوز علیه تعالی صفه ممکنه فنقول یمتنع علیه الصفه المتقرره فی ذاته لأنه لو تقررت فی ذاته صفه ممکنه ففاعلها و مرجحها لا بد أن یکون ذاته إذ لا واجب سواه و لا ینفعل أیضا عن مجعولاته و هو بین(۳) و حینئذ یلزم أن یکون الذات الأحدیه فاعله و منفعله و هو محال لأن کل ذات فعلت و قبلت فیکون فعلها بجهه و قبولها بأخری لوجوه- الأول أن الفعل للفاعل قد یکون(۴) فی غیره و القبول للقابل لا یکون فی غیره فجهه الفعل غیر جهه القبول و قد ثبت بساطته تعالی.

الثانی أنهما لو کانتا جهه واحده لکان کلما فعل بنفسه(۵) قبل و کلما قبل بنفسه فعل و الوجود یکذبه.

۱- ما أقاموه من الدلیل علیه أنما ینتج علی تقدیر تمامه أن لیس له صفه هی غیر ذاته و هذا غیر کون صفاته عین ذاته و لعل الدلیل مأخوذ من مشرب الاعتزال، ط مد ظله

۲- أی صفه مغایره لشی ء أو صفه لشی ء غیره و لو لا تقدیر الغیریه لکان قوله فیفتقر إلی ما یقوم به فی محل المنع و هو ظاهر، ط مد ظله

۳- لأن شر الحاجات هو الحاجه إلی المعلول و أیضا المعلول ینفعل عن الذات باعتبار الصفه کالعلم و المشیه و القدره و نحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور، س قده

۴- کلمه قد للتحقیق کما فی قوله تعالی قَدْ یَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِینَ أو لما کان فی الإیجاب الجزئی کفایه فی إثبات المطلوب مع أنه لو أورد الکلیه لکان مصادره و دلاله المفاهیم ضعیفه أورد سور الجزئیه التی هی نقیض للکلیه الأخری و هذا أولی فلا یراد أنه یفهم منه أن فعل الفاعل قد یکون فی نفسه و هو التزام لمطلوب الخصم، س قده

۵- کلمه بنفسه فی الموضعین متعلقه بفعل الذی یلیها و إلا فهی خالیه عن الفائده- لأن ما فعل بأمر زائد علی ذاته أیضا قبل بذلک الأمر الزائد و بالعکس لأن المفروض أن الفعل و القبول جهه واحده و قوله و الوجود یکذبه لأن الهیولی الأولی قابله لا غیر و الصوره النوعیه فاعله لا غیر. إن قلت الصوره النوعیه أو العقل لا محاله لهما عوارض و صفات یقبلانها فهما فعلا و قبلا لا أنهما فعلا لا غیر. قلت لیس المراد لزوم التساوی بحسب التحقیق أو بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوی بحسب الصدق بالنسبه إلی الأمر الواحد الذی فعل أو قبل بل المراد لزوم الاتحاد و الوجود یکذبه لأن الواجب تعالی لا یقبل مجعولاته المادیه مثلا و العقل و الصوره لا یقبلان معالیلهما فالأولی أن یقرأ الفعلان بالبناء للمفعول و کلمه بنفسه حینئذ أیضا ألصق بما بعدها، س قده

الثالث أن الفاعل هو الذی یقتضی وجود المعلول و یجعله واجب الحصول و یوجده و أن توقف وجود المعلول علی غیره من بواقی العلل و القابل لا یقتضی المعلول و لا یجعله واجب الحصول و لیس له إلا الصحه و التهیؤ و الاستحقاق لوجود المقبول- فنسبه الفاعل إلی مفعوله بالوجوب و نسبه القابل إلی مقبوله بالإمکان و الوجوب مبطل للقوه و لا یبطل الشی ء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت أن الواجب تعالی لو اتصف بصفه متقرره فی ذاته لزم اختلاف جهتین فی ذاته و هاتان الحیثیتان إما أن تکونا لازمتین له أو مقومتین له أو الواحده منهما مقومه و الأخری زائده(۱) و علی التقادیر یلزم ترکب الذات فی الواحد الحقیقی أما علی الشقین الأخیرین فواضح.

و أما علی الشق الأول فنعید الکلام إلی صدورهما بأن نقول إنهما لا یصدران إلا بجهتین مختلفتین أیضا فإما أن یتسلسل الأمر لا إلی نهایه أو ینتهی إلی جهتین مقومتین

۱- لا یخفی أن هاهنا احتمالا آخر و هو أن تکون إحداهما عینا للذات و الأخری لازمه لها و استلزامه لمحذور لیس عذرا لعدم تعرضه إذ کل الشقوق مستلزمه للمحاذیر لکن یمکن أن یقال هذا الشق کان بطلانه أوضح إذ ننقل الکلام إلی صدور الجهه اللازمه فأما أن تستند إلی الجهه العینیه أعنی الذات فهو باطل لتعاند الفعل و القبول فلا یستند جهتاهما إلی ذات بسیطه و إحدی الجهتین إلی الأخری و إن کانت جهه قبول الصفات هی الجهه اللازمه- و جهه صدورها الذات البسیطه کجهه صدور الجهه اللازمه لزم صدور الکثیر عن الواحد- و إما أن تستند إلی جهه أخری لازمه و هلم جرا فیلزم التسلسل و إما أن ینتهی إلی جهه مقومه- فیلزم الترکیب فی الذات مع محذور آخر و هو الخلف إذ عاد ما فرضناه عینا جزءا فالمحذور هنا أشد من هذه الحیثیه، س قده

لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه فى عينيه صفاته تعالى الحقيقيه و فيه بحث من وجوه الأول أنا نقول إن هاهنا اشتباها من باب أخذ القبول(۱) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف و البرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى فلقائل أن يقول صفاته تعالى لوازم ذاته(۲) و لوازم الذات لا تستدعى جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعوله- كانت لوازمها مجعوله بذلك الجعل و إن كانت غير مجعوله كانت لوازمها غير مجعوله باللاجعل الثابت للذات و لا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبه الوجود بوجوب الذات.

و الثانى أن الدليل منقوض بالصفات الإضافيه(۳) له تعالى كالمبدئيه و السببيه و غيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم إما عدم اتصافه بتلك الصفات

۱- القبول بمعنى الانفعال التجددى هو أن يطرأ على الشى ء كمال يليق به بسبب الغير أو بالغير بمدخليه الماده و القبول بمعنى مطلق الاتصاف هو أن يتصف شى ء بشى ء لازم له بذاته بلا مدخليه الماده فالنار قابله للحراره بالمعنى الثانى و الماء قابله لها بالمعنى الأول و الماده الناريه لا مدخليه لها فى قبول الحراره فلو فرضت الصوره النوعيه الناريه مجرده عن الماده لكانت متصفه بالحراره أيضا و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف و حيثيه اتصافها بلوازمها عين حيثيه مصدريتها و منشئيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها أو بالاختيار الأعم من الفاعل بالرضا أو بالعنايه، س قده

۲- هذا كلام آخر مع القوم و ليس نتيجه لما قبله إذ فيما قبل منع جهه القبول وراء جهه الفعل و هاهنا منع جهه الفعل أيضا بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه الذات إلا أنه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكأنه قال فإذا كانت الصفات مقبوله لذاته تعالى لا بمعنى الانفعال التجددى و ذلك لكونها لوازم فلقائل أن يقول اللازم لا يستدعى جعلا مستقلا، س قده

۳- أقول بعد ما حققت لك معنى الصفات الإضافيه و أنها انتزاعيه و لهذا قالوا بزيادتها تعلم أن لا ورود لهذا النقض إذ من مقدمات الدليل أن كل ما هو صفه لشى ء فيفتقر إلى ما يقوم به و هذا لا يجرى فى الإضافات إذ لا قيام للأمر الانتزاعى بشى ء و ليس أمرا ينضم إلى الموصوف، س قده

أو عـدم كونها زائـده على الـذات و كلا القولين باطل و يرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثه مفاسـد- أحدها انتقاضه ببعض الصـفات الحقيقيه له تعـالى حيث يلزم على مـا ذكر اختلاـف جهاتها فإن علمه تعالى بعينه قـدره باعتبار و إراده باعتبار و القـدره بحسـبها إمكان صدور الفعل(۱) و الإراده تقتضـي وجوبه فعلمه تعالى من حيث إنه قـدره يصـح منه الصـدور و اللاصـدور و من حيث إنه إراده يجب عنه الصـدور فلـو كـان جهه هـذا الإمكـان غير جهه الوجـوب يلزم أن يكون ذاته ذا حيثيـات مختلفه مع أن حيثيه ذاته بعينها حيثيه جميع صـفاته الحقيقيه الكماليه و كذا حيثيه كل صـفه كماليه له هى بعينها حيثيه سائر الصفات الكماليه و سيأتى تحقيق هذا المقام.

و ثانيها المنع بأنا لا نسـلم أن نسبه القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص- المنافى للوجوب لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام و هو غير منـاف للوجوب- و ربمـا يجـاب عنه بأنـا نعلم بـديهه أن القابـل بمـا هو قابل يجوز كونه متصـفا بالمقبول- و يجوز أن لا يكون متصـفا به فالاتصـاف بالفعـل ليس من حيثيه القابليه بل من حيثيه أخرى و لك أن تـدفعه بمنع الكليه فإن ما ذكر غير جار فى اتصـاف الماهيـات بلوازمهـا إذ لاـ يمكن أن يقـال إن الأـربعه يجوز أن يكون زوجا و يجوز أن لا يكون زوجا بل هى واجبه الزوجيه.

و ثالثهـا أن التنـافى بين الوجوب و الإمكـان فيما نحن فيه ممنوع إذ الإيجاد إيجاب وجود المعلول فى حـد نفسه و القبول إمكان حصول المقبول فى القابل فالإمكان

۱- فيه أن هذا معنى قدره الحيوان و أما قدره الواجب تعالى فمعناها صدور الفعل عقيب العلم و المشيه و قد حقق قدس سره فى كتبه ذلـك و قـد كـذب المحقق الخفرى فى ادعائه التلازم بين معنيى القـدره أعنى صـحه الصـدور و الإمكان المـذكور و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لعل هـذا الاعتراض و نظائره مما قبله و بعده غير الأول من غيره نقلا بلا اسـتناد إلى قـائله- و لم يزيفه اتكالاـ على مـا حققه فى موضـعه كما قال و سـيأتى تحقيق هـذا المقام و يرشـدك إلى ما ذكرنا تصـديره البحث الأـول بقوله إنـا نقول و تصـديره تحقيقاته اللاحقه أعنى قوله لا يخفى عليك- أن هـذا الكلام و إن دفع إلى آخره بقوله أقول إشعارا بأن ما وقع فى البين من مجادلات المتأخرين، س قده

إمكـان وجود لغيره و الوجوب وجوب وجود لنفسه فلاـ تنافى بينهما(١) و أيضـا الفاعل يوجب وجود المعلول و القابل لا يسـلب هذا الوجوب و الإيجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافى بينهما غير مسلم.

و قـد يجاب عن الأول(٢) بـأن المعلول فى نفسه كمـا أنه لإمكانه محتاج إلى عله- و موجب فكـذلك(٣) وجوده فى غيره أيضا لإمكـانه محتـاج إلى العله و الموجب و لاـ شك أن القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده فى القابل أيضـا هو الفاعـل فكمـا أن الفاعـل يوجب وجود الشـى ء فى نفسه فكـذلك يوجب وجوده فى غيره و أيضـا نحو وجود الشـى ء الواحـد لاـ يختلف فالـذى نحو وجوده إنه صـفه لغيره فوجوده فى نفسه عبـاره عن وجوده لغيره أ لاـ ترى أن وجود الإعراض فى أنفسها هى وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول فى نفسه هو بعينه وجوده للقابل.

و عن الثـانى بـأن التنافى بين الإيجاب و اللاإيجاب و الضـروره و اللاضـروره فى ذات واحـده من جهه واحـده بين لا يخفى على المتأمـل فمنعه مسـتندا بـأن الفاعـل يوجب المعلول و القابـل لاـ يسـلب هـذا الوجوب مكابره فإن القابل و إن لم يسـلب الإيجاب الناشـى من الفاعل لكنه متصف بسـلب الإيجاب الناشى عن ذاته فلا يمكن أن يكون شى ء واحد قابلا و فاعلا من جهه واحده و لا يذهب عليك أن هذا ليس بحثا على السند

١- هـذا بنـاؤه على أن مفهوم الوجود النفسـى غير الوجود الرابطى فهـذا طبيعه و ذاك طبيعه أخرى و أين إحـداهما من الأـخرى فموضوع الوجوب مغـائر لموضوع الإمكـان و مـا سيأتى أن وجود الشـى ء فى نفسه فى الموجود الناعتى عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا و هويه- و التنافى من الأحكام الخارجيه، س قده

٢- قوله عن الأول أى عن قوله إذ الإيجاد إيجاب إلخ و قوله عن الثانى أى عن قوله و أيضا الفاعل يوجب إلخ، اد

٣- لمـا قـال المانع رفع التنافى بسـبب أن موضوع الوجوب و الإيجاب هو الوجود النفسـى وحـده للمعلول و موضوع الإمكان هو الوجود الرابطى له وحـده أراد المجيب إثبـات التنـافى بكون كـل منهمـا موضوعـا لكليهمـا فـإن الرابطى أيضـا موضوع الوجوب الناشـى من الفاعل- لحاجته إلى الفاعل أيضا و النفسـى أيضا موضوع الإمكان فإن الوجود النفسى للمقبول عين الوجود الرابطى، س قده

الأخص(۱) بل هو بيان للمقدمه الممنوعه على وجه يدفع عنها السند.

أقول لا يخفى عليك أن هـذا الكلام و إن دفع هـذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدى نفعا لأصل المقصود من عينيه الصـفات له لأن الدليل المذكور- و إن أثبت تعدد جهتى الفعل و القبول بمعنى الإمكان و القوه الاسـتعداديه و أما جهتا الفعل و القبول بمعنى مطلق الموصوفيه بأمر زائـد على ذات الموصوف فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثره و لأجل هذا قال الشـيخ أبو على فى التعليقات- إن كانت الصـفات عارضه لـذاته تعالى فوجود تلك الصـفات إما عن سـبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاـ له و لاـ يصـح أن يكون واجب الوجود قابلاـ لشـى ء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و إما أن يكون تلك العوارض توجـد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلاـ كمـا هو فاعـل- اللهم إلا أن يكون الصـفات و العوارض لوازم ذاته فإنه حينئـذ لا يكون ذاته موضوعه لتلك الصـفات لأنها موجوده فيه بل لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن الأبيض يوجـد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهه استمر هـذا المعنى فيه و هو أن لاـ كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل و هـذا الحكم مطرد فى جميع البسائـط فـإن حقائقهـا هى أنها يلزم عنها اللوازم و فى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابله فاعله فإن البسـيط عنه و فيه شى ء واحد انتهى كلامه ملخصا.

فقـد علم أن حيثيه القبول و الفعـل ليست ممـا يوجب اثنينيه فى الـذات و لاـ فى الجهـات الثابته للـذات إلا إذا كان القبول بمعنى الانفعال و التأثر و ليس من شـرط قيام شـى ء بشـى ء تأثره عنه بل قـد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فإن قيل لا نسـلم وجود لاـزم للماهيه البسـيطه بل الماهيات التى هى علل للوازمها أنما هى مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجهه و قابليتها بجهه أخرى فلا يلزم أن

۱- أى الأخص فى التحقق من المنع حتى يقال إنه خارج عن دأب المناظره فإن إسـناد المانع منعه تفضل فتخريب السند الأخص لا يرفع أصل المنع من البين و لعله كان مسـندا بسند آخر فالواجب على المستدل إثبات نفس المقدمه الممنوعه فأثبتها على وجه يدفع عند السند بالتبعيه، س قده

يكون هناك شى ء واحد قابلا و فاعلا بجهه واحده.

قلنا أولا إن فى كل مركب يتحقق أمر بسيط و لكل واحد من البسائط شى ء من اللوازم و لا أقل من كونه واحدا أو ممكنا عاما أو مفهوما و ثانيا إن الحقيقه المركبه أيضا لها وحده مخصوصه حتى العشره فى عشريتها و الخمسه فى خمسيتها و لها لازم- و اللازم الذى يلزمها من هذه الحيثيه ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع و إلا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل له أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده فى المثلث لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين و لا الأضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع و كذا الموجب المقتضى- فكان الشى ء الواحد باعتبار واحد قابلا و فاعلا و لذلك ترى الشيخ و أترابه تبعا للمعلم الأول و المشائين لم يبالوا فى إثبات الصور العلميه الزائده على ذاته لذاته و لم يحذروا عن لزوم كونه فاعلا و قابلا بهذا المعنى كما سيجى ء ذكره و تحقيق الأمر فى ذلك.

ذكر و تحصيل قال بعض أعلام المتأخرين فى هذا المقام إيجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات و إمكان حصول المقبول فى القابل مقدم على قبوله- فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشى ء و قابلا له- لكان قبل الفعل و القبول جهتان جهه بها يوجبه و يقتضيه و جهه بها يستحقه و يمكن حصوله فيه.

أقول العمده هنا إثبات تكثر الجهه لأجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل و القبول أو حين الفعل و القبول فإن الكلام فى تعدد جهه يحصل منها الإيجاب و جهه يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما كالكلام فى تعدد جهتى الفعل و القبول و وحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال و إلا فلا و قد استدلوا لإثبات هذه الدعوى بوجوه عديده أخرى يجرى مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها و تركنا نقلها لأن شيئا منها لا يسمن و لا يغنى

الفصل (۴) فی تحقیق القول بعینیه الصفات الکمالیه للذات الأحدیه

فأقول الوجه عندی أن یستدل علی هذا المطلب العظیم بوجوه أخری سدیده

الأول أن هذه الصفات الکمالیه کالعلم و القدره

الأول(١) أن هذه الصفات الکمالیه(٢) کالعلم و القدره و غیرهما لو کانت زائده علی وجود ذاته لم یکن ذاته فی مرتبه وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الکمالیه فیکون ذاته بنفس ذاته عاریه عن معانی هذه النعوت فلم یکن مثلا فی حد ذاته بذاته عالما بالأشیاء قادرا علی ما یشاء و التالی باطل لأن ذاته مبدأ کل الخیرات و الکمالات فکیف یکون ناقصا بذاته مستکملا بغیره(٣) فیکون للغیر فیه تأثیر فیکون

١- أقول هذا الدلیل مصادره لأن عدم کون الذات مصداقا للصفات الکمالیه فی مرتبه ذاته و عریها عنها بنفسها و نحو ذلک من التعبیرات عین مطلوب الخصم لأنه یقول لیست هی فی حد ذاته و إن لم تسلب أیضا عن ذاته دائما لأنها لوازم ذاته عن ذاته و من یقول بالزیاده لا یتحاشی عن الاعتراف بهذا التالی بل التالی عین المقدم کما لا یخفی فتوجیه کلامه أن ما هو المحذور اللازم الذی هو مراده قدس سره مطوی و هو أنه یلزم علی هذه التقادیر أن یکون الذات ماهیه و هو باطل فی الواقع بیان اللزوم أن الذات العاریه عن هذه الکمالات و عن مقابلاتها لا محاله ماهیه إذ الشیئیه إما ماهیه أو وجود و الوجود لیس عاریا عن هذه الکمالات بل عینها کما حققه فبقی أن یکون ماهیه فالقیاس برهانی، س قده

٢- یبتنی البرهان علی أن هناک صفات یتصف بها الواجب تعالی کالعلم و القدره و الحیاه و أنها صفات کمالیه و أن معطی الشی ء لا یکون فاقدا له و هی مقدمات ثلاث أولاها مبینه فیما سیأتی و الثانیه بدیهیه و الثالثه مبینه فی مباحث العله و المعلول، ط مد ظله

٣- أقول قد تم الدلیل بدون هذا مع ما ضممنا إلیه فبإضافه هذا صار محل المنع لأن الاستکمالات بالصفات و الانفعال عنها أنما یلزم لو لم تکن هی لوازم ذاته و أما إذا کانت لوازم- و معلوم أن وجودها من نفس الملزوم و هو مصدرها و منشؤها فلم یستکمل بها لأنها دائما واجبه له بنفس ذاته و لم یستفدها من غیره و الأولی أن یقال لو کانت زائده علی الذات کانت مرتبه الذات خالیه عنها و معلوم أنها خالیه عن مقابلاتها أیضا و إلا لکانت مرتبه الذات عین السلوب لهذه الکمالات و الخلو إن کان موضوعه الماهیه التعملیه کان إمکانا ذاتیا لکن لا ماهیه للواجب تعالی فموضوع ذلک الخلو وجود صرف هو حاق الواقع و عین الأعیان و الخلو و الإمکان- الذی فی الموضوع الواقعی إمکان استعدادی و حامله ماده و الماده لا بد لها من صوره و المرکب منهما جسم تعالی عن ذلک علوا کبیرا و هذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ فی دلیلهم و لیس مجرد الاتصاف فلا غبار علیه عندی، س قده

منفعلا من غيره و إنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتى الفعل و الانفعال و هو محال فكذا المقدم و أما لوازم الماهيات فهى ليست أمورا كماليه حتى يلزم من لزومها للماهيه- أن يستفيد الماهيه منها كمالا فيلزم الإفاده و الاستفاده الموجبتان لتكثر الجهتين فى الذات الواحده بل هى أمور اعتباريه(۱) من توابع الماهيه.

الثانى أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته يلزم أن يستدعى فيضانها من ذاته على ذاته

الثانى أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته(۲) يلزم أن يستدعى فيضانها من ذاته على ذاته لجهه أشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته أشرف من ذاته- إذ لو كفت جهه ذاته فى أن يكون موجبا لإفاضه العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر كما فى أصل الوجود و كذا فى سائر الصفات الكماليه للوجود و التالى محال لأن جهه النقص و الخسه تخالف جهه الكمال و الشرف فكذا المقدم و لا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه و إلا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه- و هذا أشد استحاله من الأول.

الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهه العقل حاكمه بأن

ذاتا ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهى أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجمل الأولى بذاتها و تجمل الثانيه بصفاتها و ما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته و إن كان ذلك الغير صفاته و واجب الوجود يجب أن يكون فى أعلى ما يتصور من البهاء و الشرف و الجمال لأن ذاته مبدأ سلسله الوجودات و واهب كل الخيرات و الكمالات و الواهب المفيض لا محاله أكرم و أمجد من الموهوب- المفاض عليه فلو لم يكن كماله و مجده و بهاؤه بنفس حقيقته المقدسه بل مع اللواحق

۱- حتى عند القائلين بأصاله الماهيه و ذلك لأن الأصاله عندهم أنما تكون للماهيه فى ظرف التحقق الخارجى و إلا فمع قطع النظر عن الخارج فالماهيه عندهم أيضا اعتباريه فكذلك لوازمها، أد

۲- ملخصه أنه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء إذ معطى الكمال ليس فاقدا له و لا من ذات هى عين الصفات العليا لأنه الخلف فيلزم أن لا يفيض و استدعى جهه أشرف مما عليه نور الأنوار، س قده

لکان المجموع من الذات و اللواحق أشرف من الذات المجرده و المجموع معلول- فیلزم أن یکون المعلول أشرف و أکمل من علته و هو محال بین الاستحاله فإذن کل واحد من الوجود(۱) و کمالات الوجود و کمالات الموجود بما هو موجود یجب أن ینتهی إلی ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدره قائمه بذاتها و إراده قائمه بذاتها و حیاه قائمه بذاتها و هکذا فی جمیع صفاته الکمالیه و یجب أن یکون جمیعها واجبه الوجود و أن یکون جمیعها أمرا واحدا لاستحاله تعدد الواجب کما بین سابقا.

و قد وقع فی کلام مولانا و إمامنا مولی العارفین و إمام الموحدین ما یدل علی نفی زیاده الصفات لله تعالی

اشاره

بأبلغ وجه و آکده حیث قال فی خطبه من خطبه المشهوره-

: أول الدین معرفته و کمال معرفته(۲) التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له(۳) نفی الصفات

۱- فرع فرعه علی نتیجه البرهان و لیس هو نتیجته فإن محصل البرهان أنه لما کان الواجب مبدأ کل وجود و صفه کمالیه کان من الضروری أن یکون علی غایه ما یتصور من المجد و البهاء فوجب أن یکون صفاته الکمالیه عین ذاته إذ لو کان عاریا عنها فی ذاته لکان من الممکن أن یتصور ما هو أمجد منه و أبهی. و من المعلوم أنه أنما ینتج أن الواجب بنفس ذاته وجود و علم و قدره و حیاه و کل صفه کمالیه لا أن لکل صفه کمالیه فردا قائما بذاته و أن کلا منها واجب و أن الجمیع واحد. و من الممکن أن یجعل هذا الفرع برهانا مستقلا علی عینیه الذات للصفات فیرجع إلی نحو من قول الفارابی یجب أن یکون فی الوجود وجود بالذات و فی العلم علم بالذات و فی القدره قدره بالذات و فی الإراده إراده بالذات حتی تکون هذه الأمور فی غیره لا بالذات، ط مد ظله

۲- الکمال قد یطلق علی الکمال الأول الذی ینتفی ذو الکمال بانتفائه کالصور المنوعه- کما یقال النفس کمال أول و قد یطلق علی الکمال الثانی الذی لا ینتفی ذو الکمال بانتفائه کالعلم و الأول هو المراد هاهنا و لا سیما فیما عدا الفقره الأخیره بدلیل أنه ع حیث عکس الکلام بما هو کعکس النقیض له أنتج الجهل الذی هو عدم المعرفه و یمکن أن یکون المراد هو الثانی کما سیظهر من کلام المصنف قده بحمل الجهل علی الإضافی، س قده

۳- و یمکن أن یکون المراد معنی آخر أعلی مما ذکره المصنف قده و هو أن کمال الإخلاص هو الفناء فی الأحدیه عن الواحدیه إذ قد مر فی السفر الأول و غیره من طریقه العرفاء- أن الوجود المأخوذ مع الأسماء و الصفات هو المرتبه الواحدیه عندهم و الوجود المأخوذ بشرط لا أعنی الهویه الغیبیه التی لا اسم و لا رسم لها هو المرتبه الأحدیه و الأولی مقام قاب قوسین و الثانیه مقام أو أدنی عندهم و لعل الشیخ الأجل عبد الله الأنصاری للإشاره إلی صعوبه هذا المقام قال-ما وحد الواحد من واحد إذ کل من وحده جاحد ، س قده

عنه لشهاده کل صفه أنها غیر الموصوف و شهاده کل موصوف أنه غیر الصفه- فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إلیه و من أشار إلیه

(۱)

فقد حده و من حده فقد عده و من قال فیم فقد ضمنه و من قال علی م فقد أخلی منه

انتهی کلامه المقدس علی نبینا و علیه و آله السلام و الإکرام.

و هذا الکلام الشریف مع وجازته متضمن لأکثر المسائل الإلهیه ببراهینها- و لنشر إلی نبذ من بیان أسراره و أنموذج من کنوز أنواره.

شرح

قوله ع: أول الدین معرفته

إشاره إلی أن معرفه الله تعالی و لو بوجه ابتداء الإیمان و الیقین فإن ما لم یتصور شی ء لا یمکن التصدیق بوجوده و لهذا قیل مطلب ما الشارحه مقدم علی مطلب هل کتقدم البسیط علی المرکب.

قوله ع: و کمال معرفته التصدیق به

و ذلک لأن من عرف معنی واجب الوجود أنه الوجود المتأکد الذی لا أتم منه الذی یفتقر إلیه الممکنات و الوجودات- الناقصه الذوات المصحوبه للنقائص و الأعدام و القصورات فقد عرف أن لا بد أن یکون فی الوجود موجود واجب الوجود و إلا لم یوجد موجود فی العالم أصلا- و اللازم باطل بالضروره فکذا الملزوم فحقیقه الوجود(۲) إذا عرفت علی وجه الکمال

۱- أی فی مقام الفناء البحت لا یتطرق الإشاره کما أشار ع فی جواب سؤال کمیل عن الحقیقه بقوله ع: کشف سبحات الجلال من غیر إشاره فلو أشیر إلیه فی ذلک المقام و لو إشاره عقلیه فالمشیر بما هو مشیر و هو مشار إلیه قد جعله محدودا و لو بما عدا نفسه- لأنه بما هو مشیر أثبت لنفسه وجودا، س قده

۲- الظاهر عدم ملائمه کلمه الفاء هاهنا لأن قوله و ذلک لأن من عرف معنی واجب الوجود إلخ ظاهر فی عنوان حقیقه الوجود المطابق لها لا فی الحقیقه. أقول فی کلامه قدس سره ثلاثه احتمالات أحدها أن یکون أول کلامه بیان أصل المعرفه- و قوله فحقیقه الوجود إلی آخره بیان کمال المعرفه و هذا مع کونه خلاف الظاهر غیر جائز لأنه ع لم یجعل أصل المعرفه مستلزما للتصدیق و قوله قده فقد عرف أن لا بد أن یکون فی الوجود موجود واجب الوجود صریح فی الاستلزام و ثانیها و هو مناسب للتفریع بالفاء أن یکون أول الکلام کآخره محمولا علی العلم الحضوری کما هو ظاهر لفظ عرف لأن المعرفه هی العلم

بالجزئيات و الوجود هو التشخص و المعنى بالمعنى هو الحقيقه لا المفهوم الكلى حينئذ و ثالثها أن يكون أول الكلام محمولا على كمال المعرفه و لكن بنحو العلم الحصولي- و آخره ترقيا على سبيل التفريع إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحضورى و هو أظهر لمكان لفظ المعنى و لأنه لم يقل بعد قوله لأن من عرف معنى واجب الوجود إلى آخره و عرف ذلك الوجود و لأنه استدل بقوله و إلا لم يوجد إلى آخره و صاحب العرفان الحضورى فى غيبه عن نور البرهان الفائض من عند البرهان على كل شى ء بذات ذلك البرهان و هذا الاستدلال من العارف لا من المصنف قده بخلاف قوله فيما بعد لأن ما هو إلى آخره فإنه من المصنف. ثم بيان كلامه قدس سره على الاحتمال الثالث أن من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود الكلى الخارج من قسمه الموجود إلى موجود إذ لاحظه العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا منه الموجوديه و مستحقا لحمل موجود و هو الواجب تعالى و إلى موجود ليس كذلك بل يفتقر فيه إلى انتسابه إلى شى ء أو ارتباطه أو غير ذلك بل هو محض الانتساب الإشراقى و الارتباط الوجودى و هو الممكن فهذه المعرفه بالموجود الأول تستلزم التصديق بوجوده لأن الموجود الذى محض الفقر و الربط به موجود ثم ترقى و قال إذا كانت هذه المعرفه مستلزمه للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفه حقيقه الوجود التى هى معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضورى إياه. إن قلت العلم الحضورى منحصر فى موردين أحدهما علم الشى ء بنفسه و ثانيهما علم الشى ء بمعلوله و حقيقه الوجود ليست معلوله للعارف بالحق تعالى و لا عينا له فكيف يعلم حقيقه الوجود بالعلم الحضورى. قلت العلم الحضورى بحقيقه الوجود يمكن بنحو علم الفانى بالمفنى فيه و فى الحقيقه لم يتخلل بين وجود العارف و حقيقه الوجود بل بين وجود و وجود أجنبى و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه و ليس المبعد إلا الذهول و هو يزول بالفناء، س قده

هـو أن يكون معلوما بـالعلم الحضورى الشـهودى إذ قـد ثبت فيمـا سـبق أن الصوره العلميه فى الوجود لا ـ بـد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه بخلاف سائر الماهيات

فإنها قد يكون العلم(۱) بها غير وجودها العينى فلا يمكن أن يعرف حقيقه كل وجود إلا بعينه الخارجى إذ ليس للوجود وجود ذهنى كالماهيات الكليه فكل من عرف حقيقه الوجود لأى موجود كان على وجه الكمال فلا بد أن يعرف كنه ذاته- و كنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعوله و على أى تقدير لا بد أن يعرف- أن حقيقه الوجود و مبدأه و كماله موجوده لأن ما هو و هل هو(۲) فى نفس الوجود أمر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود أى وجود كان بحقيقته عرف أنه موجود لأن ماهيه الوجود إنيته كما أشرنا إليه فثبت أن كمال معرفته أى معرفه الوجود المتأكد الواجبى عين التصديق به.

قوله ع: و كمال التصديق به توحيده

إشاره إلى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهه النظر فى نفس حقيقه الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم و لا تشخص فإن من تأمل(۳) أن الواجب نفس حقيقه الوجود و كل موجود غيره مشوب بغير حقيقه الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوه أو قصور يعلم أنه لا تعدد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقه الواحده حقيقتين و هذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره(۴) فضلا عن تجويز وقوعه

۱- كلمه قد إما للتحقيق و إما للتقليل و تصحيح العينيه الجزئيه فى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها و كون وجودها العلمى عينا أنما هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه فإن كل وجود ذهنى فى نفسه عينى و إنما ذهنيته بالقياس و أما تصحيحها بعلم العقل أو النفس بأنفسهما فلا يمكن- إذ لو قلنا بالماهيه لهما فلا دخل لها فى علمهما الحضورى بذاتهما فإن وجودهما علم و عالم و معلوم- أ لا ترى أن النفس فى علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات و المفاهيم و معلوم أنه لا حظ للماهيه من العالميه، س قده

۲- بل و لم هو إن كان من الوجودات المجعوله و لا سيما فى وجودات المفارقات كما ۱۳۸ قال المعلم الأول إن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد، س قده

۳- هذا ناظر إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحصولى إذ الحضورى غير محتاج إلى التأمل، س قده

۴- مع أن نفس الحكم باستحاله تصوره تصور له و لعله ليس المراد من التصور المستحيل- الفرض الذهنى المطلق فإن الحكم بالاستحاله بنفسه حكم بإمكانه و ليس بمحال فى شى ء من المستحيل وجودها و إلا ليلزم أن لا يتحقق موضوع لقضيه من القضايا الامتناعيه بل المراد منه التصور للشى ء بوجه صحيح فإن المستحيل على ضربين الأول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلى- مع أنه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته و الثانى ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشى ء عن ذاته فالمراد أن المقام من قبيل الضرب الثانى لا أنه لا يمكن فرضه و تصوره ذهنا مطلقا هذا. و لكن لا يخفى عليك أن الضرب الأول أيضا بعد التأمل يرجع إلى الثانى فإن كل مستحيل يرجع بعد التحليل إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما لا يخفى، اد

كما مر تحقيقه فثبت أن معرفه ذاته التى هى عين التصديق بوجوده شاهده على فردانيته- و وحدانيته كما قال تعالى شَـهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فذاته شاهده على وحدانيته- و أما وجه عطف قوله وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ على كلمه الله الدال على شهادتهم أيضا على وحـدانيته فبيانه كما مرت الإشاره إليه من أن وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفه شـى ء من هـذه الوجودات بكمـاله- إلاـ بحضور هويته و شـهوده و هو مسـتلزم لحضور مـا يتقوم به(۱) أعنى الوجود الحق بقـدر مـا يمكن حضور المفيض للمفاض عليه و قـد علمت أن حقيقه الحق شاهـده على توحيـده فكذلك وجود غيره و إنما عبر عنه بالملائكه و أولى العلم(۲) لأـن جميع مـا سواه من الموجودات من أولى العلم لما وقعت إليه الإشاره من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم و القـدره و الإراده و سائر الصـفات الوجوديه لكن الوجود فى بعض الأشـياء فى غايه الضـعف فلا يظهر منه هـذه الصـفات لغايه قصورها و مخالطتها

۱- تقومـا وجوديـا بمعنى عـدم الخروج و هو المعيه القيوميه و اسـتلزام هـذا الحضور ذلك الحضور فى شـيئيه الوجود كاسـتلزام حضور الماهيه حضور مقوماتها من الأجناس و الفصول فى شيئيه المفهوم، س قده

۲- أي بمجموعهمـا إذ نهـايته أن الملاـئكه تعبير عن وجودات المبادى المفارقه و المقارنه- أي الصَّافَّاتِ صَـفًّا و المـدبرات أَمْراً لكن لا يكون تعبيرا عن وجود المـدبر فيه بل أولوا العلم يشـمل الجميع. وجه آخر هو أظهر هو أن يراد بالملائكه المقربون منهم و هم العقول الكليه التى هى المبـادى العاليه و فواتـح الوجود و بأولوا العلم العلماء بالله شـهودا و هم أيضا العقول الكليه- و لكن خواتم الكون من النفوس الكليه الإلـهيه و شـهادتهم كونهم من صـقع الربوبيه و صـيرورتهم مصاديق من رآنى فقـد رأى الحق و تخلقهم بأخلاق الله تعالى و تحققهم به، س قده

بالأعدام و الظلمات و إلى ذلك أشار تعالى بقوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ- وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

و قوله ع: و كمال توحيده الإخلاص له

يعنى الزوائد و الثوانى إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفه أو شيئا آخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا أن بسيط الحقيقه لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى إلا النقائص و الأعدام إذ جهه سلب الوجود غير جهه ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقه وجوديه يلزم التركيب فى ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.

قوله ع: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه

أراد به نفى الصفات التى وجودها غير وجود الذات و إلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليه و الأوصاف الإلهيه من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفه كماليه له فعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها موجوده بوجود ذاته الأحديه مع أن مفهوماتها متغايره و معانيها متخالفه فإن كمال الحقيقه الوجوديه فى جامعيتها للمعانى الكثيره الكماليه(۱) مع وحده الوجود.

قوله ع: لشهاده كل صفه أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفه

إشاره إلى برهان نفى الصفات العارضه سواء فرضت قديمه كما يقوله الأشاعره أو حادثه فإن الصفه إذا كانت عارضه كانت مغايره للموصوف بها و كل متغايرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشى ء و مشارك له بشى ء آخر و ذلك لاشتراكهما فى الوجود و محال أن يكون جهه الامتياز عين جهه الاشتراك(۲) و إلا

۱- إذ الموجود كلما كان أجمع للمعانى الكماليه كان سلوبه و فقداناته أقل و أندر و بساطته و وحدته أتم و أظهر، س قده

۲- إن قلت كثيرا ما يقول المصنف قده إن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكر هاهنا قلت هذا حق و لكن موضع استعماله أنما هو حقيقه الوجود لا الماهيات و المفاهيم فإن ما به الامتياز فى شيئيه الماهيه و هو الفصل ليس عين ما به الاشتراك و هو الجنس مطلقا نعم وجودهما أيضا موضع استعماله و لا سيما فى البسائط و هاهنا ما به الامتياز فى أحد الطرفين شيئيه المفهوم و هى فى مقابل شيئيه الوجود الذى حقيقته أنه فى الأعيان فهذا من قبيل امتياز وجود ذى ماهيه بالماهيه عن الوجود. على أن كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى مراتب الوجود أنما يجدى نفعا فى البسائط إذا كانت المرتبه العاليه جامعه فى ذاتها لوجود السافل و أما إذا كانت فاقده كما هو مقتضى الزياده فلا إذ يلزم التركيب من الوجدان و الفقدان كما مر أو من قدر مشترك و قدر مختص كما هو مدلول الخطبه الشريفه و أيضا قد علمت أن الوجود الحقيقى عين الإراده- و القدره و غيرهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر فالوجود الذى زيد عليه الصفات لم يكن وجودا إلا بالتجوز فلا سنخيه فلا شركه فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك- و هذا برهانى، س قده

لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحده بما هى وحده بعينها كثره هذا محال- فإذن لا بد أن يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم التركيب فى ذات الواجب و قد ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف و إليه الإشاره بقوله

: فمن وصفه فقد قرنه

إلى قوله فقد جهله أى من وصفه بصفه زائده فقد قرنه بغيره فى الوجود و إذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود و كلما فرضه ثانى اثنين فقد جعله مركبا ذا جزءين بأحدهما يشاركه فى الوجود و بالآخر يباينه- فكلامه ع إذ هو منبع علوم المكاشفه و مصدر أنوار المعرفه نص على غايه تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان و التركيب فيلزم من هذا التنزيه(۱) و التقديس أن لا موجود بالحقيقه سواه و هذه الممكنات من لوامع نوره و عكوس أضوائه و قد مرت الإشاره إلى أن غايه التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقى كل الأشياء فهو الكل فى وحدته و لهذا عقب هذا الكلام الذى فى نفى الصفات

: بقوله ع و من أشار إليه فقد حده

إلى آخره أى من أشار إليه بأى إشاره كانت حسيه أو عقليه بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا و كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص و من حده بحد معين فقد عده أى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقه و قد ثبت أن وحدته الحقه ليست مبدأ الأعداد و واحد الأفراد و الآحاد و هو محال.

و على هذا يجب أن لا يكون محصورا فى شى ء و لا يخلو عنه شى ء فلا يكون فى أرض

۱- يعنى لا- ينتقض البرهان بمغايره الموجودات معه إذ المغايره صفتيه لا عزليه- فعدم سلب وجود بما هو وجود عن الوجود الصرف فى حيز الالتزام، س قده

و لا فی سماء و لا یخلو عنه أرض و لا سماء کما ورد فی الحدیث

: لو دلیتم بحبل علی الأرض السفلی لهبط علی الله

و لهذا قال ع

: و من قال فیم فقد ضمنه و من قال علی م فقد أخلی منه

تصدیقا لقوله تعالی هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ و قوله(۱) ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ و قوله تعالی وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ و قوله فی الحدیث القدسی

: کنت سمعه و بصره و یده

و قول النبی ص: إنه فوق کل شی ء و تحت کل شی ء قد ملأ کل شی ء عظمته فلم تخل منه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا هواء

و قد روی أنه قال موسی: أ قریب أنت فأناجیک أم بعید أنت فأنادیک فإنی أحس حسن صوتک و لا أراک فأین أنت فقال الله أنا خلفک و أمامک و عن یمینک و شمالک أنا جلیس عند من یذکرنی و أنا معه إذ دعانی

و أمثال هذا فی الآیات و الأحادیث کثیره لا تحصی.

تتمه و تبصره

و مما یجب التنبیه علیه أنه لیس معنی نفی الصفات عنه تعالی- أنها غیر متحققه فی حقه تعالی لیلزم التعطیل کیف و هو منعوت بجمیع النعوت الإلهیه و الأسماء الحسنی فی مرتبه وجوده الواجبی و جل جناب الحق عن فقد و عدم لصفه کمالیه بل المراد أن أوصافه و نعوته کلها موجوده بوجود واحد هو وجود الذات کما أن ذاتیات الماهیه لنا موجوده بوجود واحد شخصی لکن الواجب لا ماهیه له إذ لا جهه إمکانیه فیه فالعالم الربوبی عظیم جدا(۲) و هو الکل فی وحده فتلک

۱- لقد کفر الذین قالوا إن الله ثالث ثلاثه و آمن و وحد الله تعالی من قال إنه رابع ثلاثه فإن المعنی الذی فی قام مثلا رابع ثلاثه لیس فی رابع أربعه و لا ثالث ثلاثه- إذ المعنی لیس من سنخ الصوره و الوجود الذی فی ماهیه ثلاثه رابع ثلاثه لا ثالث ثلاثه إذ لیس الوجود من سنخ الماهیه حتی یکون أحد مقوماته کالواحد العددی الذی هو مبدأ قوام الثلاثه، س قده

۲- هذا عباره الحکماء یستعملونها فی الصور المرتسمه فی الذات التی هی علمه العنائی و هذا نظیر قولهم النظام الکیانی مطابق للنظام الربوبی و فسحه ذلک العالم و عظمته- باعتبار أن فیه صوره کل شی ء من المجردات و المادیات کلیه مجرده عن الماده و لواحقها التی هی مناط الضیق موجوده بوجود الحق المحیط و قد استعملها المصنف قدس سره فی المرتبه الواحدیه- و هی

عالم الأسماء و الصفات و هو عظيم جدا كما قالوا إنه فى هذه المرتبه جاءت الكثره كم شئت و إنما سمى بالعالم الربوبى لأن الأسماء و الصفات عندهم أرباب الأنواع و هى أرباب الأرباب التى هى المثل النوريه المسماه عند الإشراقيين بأرباب الأنواع و أما على طريقه الحكماء فيسمى به لأنه من صقع الربوبيه فى مقابل هذا العالم الكيانى الغالب عليه أحكام السوائيه- لمكان الماده و الحركه و غيرهما و قوله و هو الكل فى وحده كلام الفارابى ذكره فى مسأله العلم و المراد هنا أن وجود الحق تعالى وجود كل الأسماء و الصفات بوحدته و بساطته- بدون انثلام فيهما، س قده

الصفات الإلهيه كثيره بالمعنى و المفهوم واحده بالهويه و الوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفه إلهيه هى رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده- و له بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتيه و تجليات(۱) فى مقامات إلهيه و مراتب صمديه و له بحسب تلك الشئون صفات و أسماء كما يكاشفه العرفاء الكاملون- و لهذا قالوا أول كثره وقعت فى الوجود و برزخ بين الحضره الأحديه الذاتيه و بين كثره الممكنات و المظاهر الخلقيه للصفات هى كثره الأوصاف و الأسماء الإلهيه

۱- المراد بالشئون و التجليات أما التجليات التى فى السلسله العرضيه من تجل بعد تجل على الماده الكليه و معنى كل يوم أن مضى و أن يأتى أو تجل على تجل على كل نوع نوع- و كل منها عالم و لكل منها حركه جوهريه و عرضيه فلكل منها زمان و طلوع نور التجلى عليه يوم و حينئذ يكون عباره أخرى لقوله بل للحق إلى آخره أو المراد بهما حقيقه الأسماء و الصفات فإن هذه المفاهيم أسماء الأسماء و الاسم الحقيقى هو الوجود الصرف و لكن مأخوذا بتعين من التعينات الكماليه الواجبيه فإن للحق تعالى تجليا و ظهورا بذاته على ذاته و ظهورا فى أسمائه و صفاته و ظهورا فى أسمائه و مجالى صفاته فالمراد بهما هاهنا التجليات فى المرتبه الواحديه و كل فى كل فى تلك المرتبه بحسب الوجود و الهويه كل شى ء فيه معنى كل شى ء و بكل يوم الأيام السرمديه الجمعيه التى مع اشتمالها على كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات كانت واحدا و لحظه واحده فإن أمر الفاتحه كأمر الخاتمه وَ ما أَمْرُ السَّاعَهِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ و هذه أعنى المرتبه الواحديه برزخ البرازخ و أول برزخ بين أحديه الذات و كثره الماهيات و الأعيان الثابته التى هى لوازم الأسماء و الصفات فى هذه المرتبه و بها ربط ذلك الإمكان بالوجوب و الكثره بالوحده كربط الحدوث بالقدم- و هذا التجلى فى الأسماء و الصفات و لوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمه الصفتيه- كما أن تجليه فى مقام كن و ظهور الأفعال منه مرتبه طوليه و عرضيه مسمى بالرحمه الفعليه، س قده

و هی غیر مجعوله(۱) بل متحققه بنفس تحقق الذات الواجبه اللامجعوله لا کما یقوله المعتزله من أنها ثابته منفکه عن الوجود إذ قـد علمت أن القول بشـیئیه المعـدومات باطـل جـدا بل کما وقع التنبیه علیه من أنها معان متکثره معقوله فی غیب الوجود- الحق تعالی متحـده فی الوجود واجبه غیر مجعوله و مع ذلک یصدق علیها أنها بحسب أعیانها ما شـمت رائحه الوجود لما ثبت و تبین أن الموجود بالـذات هو الوجود- فهی لیست بمـا هی هی موجوده و لا معـدومه و هـذا من العجائب التی یحتاج نیلها إلی تلطف شدید للسریره

تنبیه آخر

قـد مر أن کـل کمال یلحق الأشـیاء بواسـطه الوجود فهو لمبـدإ الوجود لـذاته و لغیره بسـببه فهو تعالی الحی القیوم العلیم القـدیر المرید بذاته لا بالصـفات الزائده و إلا یلزم الاحتیاج فی إفاضه هذه الکمالات علی شـی ء إلی حیاه و قدره و علم و إراده أخری إذ لاـ یمکن إفاضـتها إلا من الموصوف بها و إذا علمت هـذا علمت معنی ما قیل إن صـفاته تعالی عین ذاته و لاح لک أن معناه لیس کمـا سـبق إلی الأوهـام- أن هـذه الحیـاه و العلم و القـدره الفـائضه علی الأشـیاء عین ذاته و لا أیضا ما توهمه(۲) کثیر من المنتسبین إلی العلم أن هـذه المعـانی الکلیه متحـده مع الـذات فی المعنی و المفهوم کمـا هو منـاط الحمـل الـذاتی کیف و ذاته تعالی مجهوله الکنه لغیره- و هـذه الصـفات معلومات متغایره المعنی بل هذا الوجود بما هو وجود مفنی التعینات- و المفهومات کلها فلم یبق فیه صفه و لا موصوف و لا اسم و لا مسمی و لا ماهیه و لا مفهوم إلا

۱- أی الأسـماء غیر مجعوله لاـ الممکنـات و المظـاهر و إن کان هـذا أنسب بقوله لا کما یقوله المعتزله إذ المشـهور منهم ثبوت الماهیـات الممکنه منفکه عن الوجود فی الأـزل لا مفاهیم الأسـماء و إنما قلنا لا الممکنات لأن الکلام فی الأسـماء و الصـفات و المعتزله و إن لم یصـرحوا بثبوتها إلا أنه لازم قولهم بثبوت الماهیات الممکنه لاشتراک الکل فی أنها من سنخ المفاهیم لا حقیقه الوجود، س قده

۲- فتوهمهم مغالطه من باب اشـتباه المفهوم بالمصداق و کما أن للإنسان مثلا شـیئیه ماهیه و شیئیه وجود کذلک للعلم و القدره و نحوهمـا شـیئیه مفهوم و شـیئیه وجود فـإذا قلنا إنها عین الـذات أردنا أن وجودها عین الـذات لا مفهومها و إذا قلنا إنها واحـده قصدنا أن مصداقها واحد لا معناها و مفهومها، س قده

الـذات فقط و لكن كونها عين الـذات عباره عن كونها بحيث يصـدق عليها لذاتها هذه المعانى المتكثره من دون قيام صـفه به و فى هـذا الاعتبار يتحقق صـفه و موصوف و علم و عالم و قـدره و قادر و كـذا وجود و موجود و يقال لهـذا الاعتبار مرتبه الإلهيه كمـا يقـال لاعتبار الوجود مرتبه الأحـديه و الهويه الغيبيه فيتحـد العلم و القـدره و الإراده- و غيرها من الصـفات فى هـذه المرتبه كاتحـاد الصـفه و الموصوف فيهـا أيضـا و الحكم بالمغـايره بينهـا مع كونهـا واحـده فى نفس الأـمر كحكم العقـل بالمغايره بين الجنس و الفصل فى العقل البسـيط مع اتحادهما فى نفس الأمر و ليست فى الوجود إلا الذات الأحديه كما أنهما فى الخارج شى ء واحـد هو العقـل و فى الاعتبـار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصـفات و الأسـماء و لوازمها غايه التكثر فأتقن ذلك لأن لا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه

الفصل (۵) فى إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقيه كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيره

و اعلم أن كثيرا من العقلاـء المـدققين ظنوا أن معنى كون صـفاته تعـالى عين ذاته- هو أن معانيهـا و مفهوماتها ليست متغايره بل كلها ترجع إلى معنى واحـد و هـذا ظن فاسـد و وهم كأسد و إلا لكانت ألفاظ العلم و القدره و الإراده و الحياه و غيرها فى حقه ألفاظا مترادفه يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائـده فى إطلاق شـى ء منها بعـد إطلاق أحدها و هذا ظاهر الفساد و مؤد إلى التعطيل و الإلحاد بل الحق فى معنى كون صـفاته عين ذاته أن هـذه الصـفات المتكثره الكماليه كلها موجوده بوجود الـذات الأحديه بمعنى أنه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزا عن صـفته بحيث يكون كل منها شخصا على حده و لا صفه منه متميزه عن صفه أخرى له بالحيثيه المذكوره- بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته أى يعلم(۱) هو نفس ذاته المنكشفه عنده بذاته

۱- فسره بـالعلم لنكتتين إحـداهما أنه لمـا كـان علمه فعليا كافيا فى الوجود المعلوم كان قـدره و ثانيتهما الإشاره إلى أن المعتبر عنـدهم فى القـدره أنمـا هو العلم و المشـيه لا ـانفكاك الفعل عن الفاعل كما عنـد المتكلم و لكون علمه فعليا لا يسـتتبع شوقا و إراده غير العلم قال فى الإراده أيضا بل نفس علمه إلى آخره كما أن علمه أيضا نفس ذاته، س قده

و مرید بإراده هی نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسله الأکوان- من حیث إنها ینبغی أن توجد علی ما سیجی ء ذکره.

و تنبعث من کل من هذه الصفات صفات أخری مثل کونه حکیما غفورا خالقا رازقا رءوفا رحیما مبدئا معیدا مصورا منشئا محییا ممیتا إلی غیر ذلک فإنها من فروع کونه قادرا علی جمیع المقدورات بحیث لا یدخل ذره من ذرات الممکنات و المعانی فی الوجود بأیه حیثیه کانت من الحیثیات إلا بقدرته و إفاضته بوسط أو بغیر وسط و مثل کونه سمیعا و بصیرا و مدرکا و خبیرا و غیر ذلک مما یتفرع و یتشعب من کونه علیما و هکذا قیاس سائر الأسماء و الصفات غیر المتناهیه- الحاصله من ترکیب هذه الأسماء و الصفات(۱) کترکیب الأنواع و الأصناف و الأشخاص من معانی ذاتیه کالأجناس و الفصول الداخلیه أو عرضیه کاللوازم و الأعراض العامه و الخاصه الخارجیه فإن من الأسماء و الصفات ما هی جنسیه و منها ما هی فصلیه و نوعیه و منها ما هی شخصیه کخالقیه زید و عالمیه عمرو و کل من هذه الأسماء و الصفات تستدعی مظاهر و مجالی مناسبه إیاها(۲) بها یظهر أثر ذلک الاسم و الصفه فیه فکل صفه من صفات الله العظمی و اسم من أسمائه العلیا یقتضی إیجاد مخلوق من المخلوقات یدل ذلک المخلوق علی ذلک الاسم کما یدل الأشباح علی الأرواح- و الأظلال علی الأشخاص و المظاهر علی المباطن و المرایا علی الحقائق فالعالم

۱- فالعلی و العظیم کل واحد منهما اسم و العلی العظیم اسم و کذا فی العلیم الخبیر و السمیع البصیر و نحو ذلک و أیضا لها عدم تناه باعتبار الأسماء الشخصیه فعالم لزید اسم شخصی و عالم لعمرو اسم شخصی آخر و هکذا، س قده

۲- کالسبوح و القدوس للملک و السمیع و البصیر للحیوان و المضل للشیطان و اللطیف للجان و الله للإنسان و هکذا فالعالم بشراشره لأسماء ذلک الجمیل الواحد الأحد جل جلاله کبیت المرآه الذی صنعته زلیخا-ء آئینه خانه است پر از ماه و آفتات دامان خاک تیره ز عکس صفای تو و الأرض الغبراء و ذره الهباء مع الأنوار القاهره العلیا و الدره البیضاء سیان فی هذا الشأن، س قده

الربوبی من جهه کثره المعانی الأسمائیه و الصفات عالم عظیم جدا مع أن کل ما فیه موجود بوجود واحد بسیط من کل وجه و هذا من العجائب التی یختص بدرکها الراسخون فی العلم فلذلک أوجد الباری جل ذکره ما سواه لیکون مظاهر لأسمائه الحسنی و مجالی لصفاته العلیا فلما کان قهارا أوجد المظاهر القهریه(۱) التی یترتب علیها أثر القهر من الجحیم و درکاتها و عقاربها و حیاتها و عقوباتها و أصحاب سلاسلها و أغلالها من الشیاطین و الکفار و سائر الأشرار و لما کان رحیما غفورا أوجد مجالی الرحمه و الغفران کالعرش و ما حواه من ملائکه الرحمه و کالجنه و أصحابها من المقربین و السعداء و الأخیار و هکذا القیاس فی سائر الأسماء و مظاهرها- و مشاهدها و الصفات و مجالیها و محاکیها.

و اعتبر من أحوال نفسک الناطقه المفطوره علی صوره الرحمن و هی حجه الله علی الخلق فاعرف أن کل ما یصدر عنک من الأقوال و الأحوال و الحرکات و السکنات و الأفکار و التخیلات هی مظاهر ما کمن فی ذاتک من الصفات و الأسماء فإنک إذا أحببت أحدا و والیته دعتک تلک المحبه إلی أن یظهر منک ما یدل علی محبتک إیاه من المدح و التعظیم- و التبسیط و التکریم و الدعاء له و إظهار الفرح و النشاط و التبسم و المطائبه و لو لم تکن أحببته لما ظهر منک شی ء من هذه الأمور فهذه الآثار و النتائج مظاهر لصفه المحبه التی فیک و إذا عادیت أحدا ظهر منک من الأقوال و الحرکات و الآثار ما یدل علی معاداتک إیاه

۱- کما أن الأسماء و الصفات فی مقام الوجود واحد کذلک المظاهر باعتبار فنائها فی الظواهر و لا أقل من اعتبار تدلیها بها یظهر ذلک کما هو حقه لمن کان حاله و مقامه مقام تصالح الأضداد فضلا عما ینطبق به برهانه إذ تحت کل جلال جمال و کل داء دواء و نقم نعم- ۱۴۷ کما قال المولوی «عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد\Z . فعند ذلک یکون مظهر کل اسم مظهرا للآخر و القهر فی الحق تعالی باهریه نوره کل نور و غلبه ظهوره کل ظهور کقاهریه نور الشمس بوجه أنوار الکواکب و هذا عین سعه رحمته کل شی ء و هذا معنی ۱۴۷ قول السلطان أبی یزید حین سئل عن الاسم الأعظم فرغ بیت قلبک فإذن کل اسم هو الاسم الأعظم و أحد وجوه ما قیل کل شی ء فیه معنی کل شی ء، س قده

كالشتم و الضرب و الذم و إظهار الوحشه و الكراهه عنه و تمنى زواله و تشهى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفه العداوه التى فيك و قس على ذلك نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن كانت متحده مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهويه فهى متغايره بحسب المعنى و المفهوم.

و من هاهنا يثبت و يتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتباريه الوجود- و كونه أمرا انتزاعيا لا هويه له فى الخارج و لا حقيقه له كسائر المفهومات المصدريه- كالإمكان و الشيئيه و الكليه و الجزئيه و لا يكون متكثرا إلا بتكثر ما نسب إليها من المعانى و الماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعدده متكثره(۱) حسب تكثر معانيها و هذا فاسد قبيح جدا و لأجل هذا الإلزام ذهبوا إلى أن مفادها و معناها أمر واحد و كلها يرجع إلى مفهوم واحد و كادوا أن يقولوا بأن ألفاظها مترادفه فى حقه تعالى- فقد علمت فساده آنفا بل التحقيق كما مر مرارا أن الوجود هو الأصل فى الموجوديه و هو مما يتفاوت كمالا و نقصا و شده و ضعفا و كلما كان الوجود أكمل و أقوى كان مصداقا لمعان و نعوت كماليه أكثر و مبدأ لآثار و أفاعيل أكثر بل كلما كان أكمل و أشرف كان مع أكثريه صفاته و نعوته أشد بساطه و فردانيه و كلما كان أنقص و أضعف كان أقل نعوتا و أوصافا و كان أقرب إلى قبول التكثر و التضاد حتى إنه يصير تغاير المعانى المتكثره- التى يكون فى الوجود القوى الشديد موجبا لتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الأسماء المتقابله له كالهادى و المضل و المحيى و المميت و القابض و الباسط- و الأول و الآخر و الغفار و القهار سبب لتضاد الموجودات و تعاند المكونات(۲) التى

۱- إذ المفروض أنه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقليه حتى يكون ما به الاتحاد للصفات و الأصل فيها شيئيه المفاهيم التى اختلافها ذاتى بل هى مثار الاختلاف و الكثره فى الغير فلا مفر لهم إلا أن يقولوا حملها على الذات أو حمل كل منها على الأخرى ذاتى أولى- مفاده الاتحاد فى المفهوم و ذلك المفهوم الواحد ماهيه مقتضيه للوجود أى لانتزاعه و استحقاق حمله و ملزومه له من قبيل ملزوميه الشى ء للازمه الانتزاعى و بهذا أعنى كون الماهيه الواجبه ملزومه و مقتضيه للوجود بالنحو المذكور يفترق ماهيته تعالى عن الماهيه الإمكانيه- لكونها غير ملزومه للوجود بل متساويه بالنسبه إلى الوجود و العدم، س قده
۲- و لذا قيل سبحان من ربط الوحده بالوحده و الكثره بالكثره أى وحده وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحده وجود الذات تعالى شأنه و كثره الماهيات- التى هى المظاهر بكثره الأسماء و الصفات التى هى الظواهر و إذا وصل السالك إلى مقام شهود وجود الصفات الذى هو جهه وحدتها بشهود مقام الواحديه الذى هو مقام تصالح الأضداد كما أشار ع إليه بقوله: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه تصالح فى حقه المظاهر المتقابله و من هنا قيل همه از انجام مى ترسند و عبد الله از آغاز و أدنى من ذلك أن يشاهد جهه وحده الماهيات و المظاهر أعنى وجودها بأن تشاهد بحيث تكون مرتبطه و متعلقه بالتجلى الذى عليها بل فانيه فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار و توحيد الأفعال أى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآه الواحد و توحيد التجلى الذى هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهه وحده الصفات و هى وحده وجود الذات و هذا توحيد الصفات و الذات و الأول من قبيل اللم و هذا من قبيل الإن، س قده

هی آثارها و مظاهرها کالهدایه و الضلاله بل کالملک و الشیطان و الحیاه و الموت بل کالأرواح و الأبدان

الموقف الثالث فی علمه تعالی و فیه فصول

الفصل (۱) فی ذکر أصول و مقدمات ینتفع بها فی هذا المطلب

منها أنه قد ثبت أن للأشیاء وجودا فی الخارج و وجودا فی القوه المدرکه

و مرادنـا من الخارج هاهنا عالم الأجسام المادیه ذوات الجهات الوضـعیه و الحکماء لما حاولوا إثبات أن للأشـیاء الخارجیه نحوا آخر من الوجود و ربمـا یقـال له الوجود الـذهنی قـالوا بعـد ما أحالوا اتصاف معـدوم مطلق بحکم ثبوتی إنا نحکم کثیرا ما علی أشـیاء معدومه فی الخارج بأحکام وجودیه و ثبوت الشی ء للشی ء متوقف علی وجود ذلک الشی ء و إذ لیست تلک الأشیاء فی الخـارج فلهـا نحو آخر من الوجود و هو الوجود العلمی سواء أطلق لفظ العلم علی ذلک الوجود أو علی الإضافه التی تقع بسـببه بین

العالم و المعلوم.

و منها أن العلم كالوجود يطلق تاره على الأمر الحقيقى و تاره على المعنى الانتزاعى النسبى المصدرى

أعنى العالميه و هو الذى يشتق منه العالم و المعلوم و سائر تصاريفه إذ العلم ضرب من الوجود(۱) و لو سئلت عن الحق فالعلم و الوجود شى ء واحد لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم و يصحبه النقائص و القصورات- كالأجسام الوضعيه و عوارضها الماديه احتجب ذلك الوجود عن المدارك و المشاعر- و كما احتجبت هذه الأجسام و عوارضها بعضها عن بعض و غاب كل جزء منها عن صاحبه إذ ليس لها وجود جمعى و لا صوره حضوريه فى نفسها فكذلك احتجبت و غابت عن غيرها من القوى الإدراكيه إذ حضور شى ء عند شى ء متفرع على حضوره فى نفسه فليس لهذه الأجسام و أحوالها وجود علمى و لهذا لا يطلق عليها اسم العلم و المعلوم و لا- لموضوعاتها اسم العالم مع أنه يطلق عليها اسم الوجود لأن اسم الوجود أعم تناولا للأشياء من اسم العلم(۲) و غيره من صفات الكمال كالقدره و الإراده و العشق و نظائرها و إن كانت كلها من أحوال الوجود و الموجود بما هو موجود و ذلك لأن فى مفهوم كل منها زياده إضافه على مفهوم الوجود مثلا العلم عباره عن وجود شى ء لشى ء آخر مستقل الوجود لا- كوجود الصور و الأعراض للهيولى كيف و لو كان الشى ء علما و معلوما لأنه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل أحد و فساد

۱- أى الوجود النورى الصورى غير المشوب بالماده ثم ترقى و قال هما واحد- إلا أنه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم و المعلوم و لا على الهيولى مثلا اسم العالم- لا أن حقيقه العلم مسلوبه عنه، س قده

۲- هذا من جهه عدم اجتماع الفعليات فى الموضوعات الجسمانيه و التفرقه التى بين أجزائها المنافيه لحضور ذواتها لذواتها و ذواتها لغيرها و أما من جهه النظر إلى كون الفعليات الجوهريه الجسمانيه واقعه تحت الحركه الجوهريه و اعتبار التوسط فى حركتها- و كذا من جهه النظر إلى وحدتها الجامعه بين أجزائها فلذاهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها، ط مد ظله

اللازم یوجب فساد الملزوم.

و منها أن الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان

أحدهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه(۱) و صورته العینیه هی بعینها صورته العلمیه و یقال له المعلوم بالذات.

و ثانیهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه و صورته العینیه لیست هی بعینها صورته العلمیه و هو المعلوم بالعرض فإذا قیل العلم عباره عن الصوره الحاصله من الشی ء عند المدرک أرید بالمعلوم به الأمر الخارج من القوه المدرکه- کالسماء و الأرض و البیت و الحجر و الشجر و الفرس و الإنسان و سائر المادیات و أحوالها- و إذا قیل العلم عباره عن حضور صوره شی ء للمدرک عنی به العلم الذی هو نفس المعلوم لا شی ء غیره و فی کل من القسمین المعلوم بالحقیقه و المکشوف بالذات هو الصوره التی وجودها وجود نوری إدراکی خالص عن الغواشی المادیه غیر مخلوط بالأعدام و الظلمات.

فقد علم مما ذکرنا أن الوجود علی ضربین وجود إدراکی و وجود غیر إدراکی- و أن العالم عالمان عالم الغیب و عالم الشهاده و هما الآخره و الأولی و تسمیه الآخره بالغیب و الدنیا بالشهاده أنما هی بالقیاس إلی ضعف نظرنا لا بالقیاس إلی الأمر نفسه لأن الغیبه من لوازم هذا الوجود الدنیوی و الحضوری و الشهود من لوازم الوجود

۱- المراد به المعلوم بالذات الذی فی العلوم الصوریه کما یرشدک إلیه قوله بعد أسطر وجود نوری إدراکی خالص إلی آخره فإن مراده فی هذا الأصل أن المعلوم الحقیقی هو الصوره المعلومه بالذات لا- التی هی معلومه بالعرض لا التقسیم المستوفی للمعلوم- و لا- تقسیم العلم إلی الحضوری و الحصولی فإنه سیجی ء فلا- یرد أنه یصدق علی الموجود المادی- المعلوم بالعلم الحضوری أن وجوده فی نفسه عین وجوده لمدرکه إلی آخره مع أنه لیس ذلک المعلوم بالذات وجودا نوریا خالصا من الغواشی المادیه و لا غیر مخلوط بالأعدام و الظلمات کما یصرح به اللهم إلا أن یراد بنوریته و خلوصه عن الغواشی المادیه سلب حکم الماده کما فی معلومیه المادیات للواجب تعالی لکنه خلاف ظاهر المقام، س قده

الأخروی مع تفاوت درجاته و طبقات الجنان فی ذلک فکل طبقه هی أشد براءه عن هذا العالم و أکثر تجردا و ارتفاعا عن الماده فهی أشد ظهورا و أکثر حضورا و جمعیه.

اعلم أن أکثر القوم زعموا أن المانع عن المعلومیه هو کون الشی ء مقارنا- لأمور زائده علی ذاته مؤثره فیه کمقارنه اللون و الوضع و الشکل و غیرها لأن العلم عباره عند کثیر منهم عن امتیاز الشی ء عن غیره بوجه کلی فکل ما هو مخلوط بغیره ما دام کونه مخلوطا به لا یکون معلوما بل یکون مجهولا فقالوا المعلوم(۱) إما مجرد عما سواه أو مخالطه به مخالطه مؤثره من الأغشیه و الملابس فالأول یسمی معقولا کالإنسانیه المطلقه المطابقه لأفرادها المتفاوته فی العظم و الصغر المختلفه فی الوضع و الأین و المتی و لو لم تکن مجرده عن مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص لما طابقت المختلفین و لما صح حمل الحیوانیه المطلقه علی البق و الفیل و سائر المختلفات فی هذه العوارض الغریبه.

و الثانی یسمی محسوسا سواء کان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخیلا أو موهوما و أما المقارنه غیر المؤثره فهی غیر مانعه عن المعقولیه کمقارنه السواد للحرکه فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا- یتغیر به نحو وجود الآخر- بخلاف مقارنه الوضع و المقدار و غیرهما لزید مثلا- فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصی فلأجل ذلک مدار المعقولیه عندهم بالانفراد و التخلص بالکلیه عن العوارض الغریبه و کذا مدار المدرکیه علی شی ء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل الماده دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبه ما وضعیه لمحل الصوره الإدراکیه لمادتها الخارجیه و المتجرد عن الماده و عوارضها إلا المقدار هو المتخیل و المتجرد عن الجمیع إلا نسبه غیر وضعیه هو الموهوم و المتجرد بالکلیه المساوی

۱- المراد به المعلوم بالمعنی الأعم من الأربعه و المراد بالمعلوم فیما قبله المعقول- بقرینه قوله بوجه کلی و بقرینه مقابله هذا الکلام لقوله و کذا مدار المدرکیه إذ العلم المقابل للإدراک هو العلم بالکلی کما فی قولهم فی الحق تعالی إنه عالم و مدرک فلا تناقض فی الکلام، س قده

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه و فيه قصور ناش من قله البضاعه فى صناعه الحكمه و عدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوه و ضعفا و كمالا ـ و نقصا فإن المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الأعضاء كالرأس و اليد و الرجل فإن جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد فى الخارج يمكن وجودها معه فى العقل(۱) بل هذه الأنواع الطبيعيه المركبه من

۱- إن قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد فى العقل فإن كان المراد الشكل الكلى و الوضع الكلى و هكذا فمقارنتها معه ليست مؤثره لأن زيدا المتصور بعنوان المعقوليه هو الإنسان الكلى و الوضع و الشكل أو غير ذلك المتصور معه وضع أو شكل بالحمل الأولى و عدم تصورهما معه لا يوجب زواله و الوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحمل الشائع و بعباره أخرى ما هو من لواحق الماده فمقارنه هذه الكليات ليست مؤثره و إن كان المراد الأمور المعنويه الروحانيه ۱۵۳ كما قال أرسطو الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه مثل أن اليد ما به يبطش و الرجل ما به يمشى و هكذا فلو بطش إنسان بالهمه أو طوى الأرض بلا مشى لكانت تلك الهمه و القدره يدا و رجلا بالحقيقه فمعلوم أن القوم أيضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعه من المعقوليه و إن كان المراد مقارنه وضع البدن و شكله و لونه للجوهر العاقل و للمعقول بالتبع فمع أنه خلاف الظاهر و لا سيما فى الأعضاء ليست مقارنه مؤثره إذ بانتفاء البدن فضلا عن وضعه و شكله و لونه لا ينتفى العقل و المعقول. قلت المراد شق آخر و هو أن المقارنات هذه اللواحق التى لمواد أفراد كل معقول بما هى معتبره مع ذلك المعقول الذى يحمل عليها مواطاه و هو حقيقتها و هى رقائقها و الرقائق هى الحقائق بوجه و كأنها قواعد مخروطات أنوارها و انبساط أشراقها و امتداد أظلالها- فأوضاعها و أشكالها أوضاع الحقائق و أشكالها و هكذا فى البواقى و هذه وراء المعنويات و الروحانيات من هذه اللواحق الموجوده بنحو الوحده و البساطه فى ذوات الحقائق و فى رءوس تلك المخروطات فالإنسان المعقول مثلا وجود بسيط مجرد فى العقل جامع لحقيقه وجود كل فرد فرد بنحو أعلى و مع ذلك كل الأفراد و الرقائق مقام وحدته فى الكثره و لذا قال فى سفر النفس ۱۵۳ تعقل صوره الإنسان العقلى المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون إنسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الإنسان من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شى ء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و بطن و يد رجل كل ذلك على الوجه العقلى المشترك فيه بين الأعداد الكثيره و قال فى موضع آخر منه التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس شرط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كمه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى تعالى بالجزئيات انتهى. و ليس مراده من الوجه العقلى الكلى وجود روحانياتها و معنوياتها بنحو الوحده- و البساطه فقط بل هو مع ما فى الأفراد و لكن لا على وجه الخصوصيه كما حققنا و القرينه على أن مراده ذلك قوله كما ثبت فى باب علم البارى تعالى بالجزئيات إذ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِى السَّماواتِ وَ لا فِى الْأَرْضِ و قاعدته فى كتبه الجمع بين صفات التشبيه و التنزيه و حمله ما ورد من الكتاب و السنه فى البابين على الظاهر من غير نقص و وقوع فى التجسم، س قده

هـذه الأبعاض و الأعضاء المختلفه و صـفاتها اللازمه إذا فرض سـلبها عنها لم يكن ماهياتها هى هى فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسـلخ عن المقدار و الشـكل و الرأس و العين و اليد و الرجل و البطن لم يكن أسدا و لا حيوانا و أيضا(۱) كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره و شـكله و وضـعه و لونه و أينه و غير ذلك فرادى و جمعى فالقول بأن مدار العاقليه على تجريد ماهيه المعلوم عن المقدار و الشـكل و غيرهما قول زور مختلق كيف و هذه الأمور بعضـها مقومات للماهيه و بعضـها كمالاـت و متممـات لها و الكلام فى تعقل كل منهما كالكلام فى تعقل تلك الماهيه فالحق الحرى بالتصـديق و التحقيق هو أن مـدار العلم و الجهل و كـذا النور و الظلمه و الظهور و الخفاء و الحضور و الغيبه على تأكد الوجود و ضـعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا و أشد فعليه و أتم هويه كان أقوى انكشافا و أشد ظهورا

۱- يمكن تقريره بوجهين أحـدهما أنه إذا تصور مقـداره و شـكله و غير ذلـك علم أنهـا ليست مـانعه من المعقوليه إذ لو كـانت مانعه من معقوليه غيرها كانت أنفسـها غير معقوله بطريق أولى و ثانيهما أنه إذا تصور هـذه و الأشـياء تحصل بأنفسـها فى الـذهن فقـد قـارنت جوهر العقل و هو عقل و عاقل و معقول فظهر أن مقارنتها مع الشـى ء ليس مانعا من معقوليته و الجواب يسـتفاد مما ذكرنا فتفطن، س قده

و أكثر حيطه و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمه و أقل حصولا و أنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبى المبرى ء بالكليه عن جهات الإمكانات و الأعدام و الشرور و عن جهه النقص و القصور و هو عالم الإلهيه الذى فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبه كثره و إمكان و أضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعيه و أحوالها و هو عالم الحدوث و الدثور و التجدد و الزوال و الأول منبع ماء الحياه و الظهور و مبدأ أنوار العلوم و المعلومات و الآخر معدن الموت و الظلمات و ما بين هذين الطرفين طبقات كثيره كل ما هو أقرب إلى المبدإ الأعلى كان فى باب الظهور و العلم أقوى و كل ما هو أبعد منه كان أخفى و أضعف ظهورا و معلوميه لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركه فى أن وجودها وجود صورى إدراكى غير منفك عن الحياه و الإدراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الأجسام الطبيعيه إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسيه و العقليه و مقوماتها الباطنيه فإن جميعها خارجه عن حدود هذا العالم و إن كانت محيطه بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالى و لو لا العالى لانطمس السافل و أنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و بينه بالمعنى الذى هو جنس و الحياه و الإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانيه التى فى هذا العالم بالمعنى الأول- غير خارجين عنها بالمعنى الثانى فأبدان الحيوانات و جثتها هى من هذا العالم و نفوسها و أرواحها من عالم آخر.

و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى

و قد يكون غيره فهاهنا نقول كما أن العلم بالشى ء قد يكون صوره ذهنيه كما فى علمنا بالأشياء الخارجه عنا علما عقليا و ذلك العلم لا محاله أمر كلى(۱) و إن تخصصت بألف تخصص

۱- فيه إشاره إلى أن الصوره العلميه فى العلم الحصولى سواء كانت جزئيه خياليه أو كليه عقليه لا- تخلو من إبهام الكليه فإن الصوره الذهنيه كائنه ما كانت لا تأبى أن يفرض لها أكثر من مصداق واحد و الجزئيه فى الصوره المحسوسه أو المتحصله من جهه أخرى غير نفس الصوره و هى كونها مأخوذه من الشخص، ط مد ظله

فكذلك قد يكون أمرا عينيا و صوره خارجيه كما فى علمنا بنفسنا و بصفاتها اللازمه- فإنا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التى نحن بها لا بصوره زائده عليها فإن كل إنسان يدرك ذاته- على الوجه الذى يمتنع فيه الشركه و لو كان هذا الإدراك بصوره حاصله فى نفسنا- فهى تكون كليه و إن كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحده إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين و أيضا(۱) كل مفهوم كلي و صوره ذهنيه و لو كان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأنا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا و هويتنا الشخصيه.

و اعلم أن هاهنا دقيقه شريفه(۲) يجب التنبيه عليها و هى أن لقائل أن يقول- النفس الإنسانى(۳) جوهر متحصل لا محاله و كل جوهر لا محاله يقع تحت مقوله الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له و كل ما له جنس يكون له فصل لا محاله- فالنفس مركبه من جنس طبيعى و فصل طبيعى و هما أعنى الطبيعتين مفهومان كليان- و كل ما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشاره إليه إلا بهو لا بأنا.

فإن قلت الجنس و الفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئى إليهما حتى يتم قوامها الشخصى و المتقوم من المعنى النوعى مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين.

قلت هب أن المركب من عده معان مع أمر آخر شخصى بذاته كالوجود و نحوه و إن امتنع صدقه على كثره لكن لا بد فى تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكليه- بعلم كلي و صوره ذهنيه و كلما هو كذلك فهو بالنسبه إلينا هو و لا يمكن الإشاره إليه

۱- الفرق بين الوجهين أن الأول سلوك من مسلك الجزئيه فإن صوره النفس العلميه جزئيه و لو كانت علما حصوليا كانت كليه و الثانى سلوك من مسلك الحضور و لو كانت علما حصوليا أشير إليها بهو على طريق الغيبه لا بأنا على طريق الحضور، ط مد ظله

۲- باعتبار ما هو نتيجه هذه الكلمات من أن النفس لا ماهيه لها و أنها فوق الجوهريه بمعنى ماهيه إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى الموضوع ۱۵۶ كما قال الشيخ المقتول إن النفس و ما فوقها أنوار صرفه و وجودات محضه، س قده

۳- هذا فى الحقيقه تقرير آخر للوجه الثانى و تمهيد لدفع ما سيذكره من الاعتراض و ليس باعتراض، ط مد ظله

بأنا و نحن نعلم بوجداننا(۱) أنا عند إدراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات و العنوانات الكليه فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق(۲) أو غير ذلك و كلما ندركه من هذه الأمور لا نشير إليه بأنا فعلم من هذا أن الكل غائب عنا إلا هويتنا البسيطه- فلا بد أن تكون هذه الهويه البسيطه وجودا لا- غير إذ كلما هو غيره فلا- محاله تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كليه و الوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا أنه غير داخل تحت معنى كلي و إن صدق عليه كثير من تلك المعانى.

و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم(۳) عند ما أثبتوا تجرد النفس- بأنا نغفل عن البدن و سائر الأجسام و عوارضها و لا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شی ء من الأجسام و عوارضها حيث يقول على سبيل المعارضه إنا كثيرا ما ندرك ذاتنا و لا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد

و منها أن النفس كما تدرک ذاتها بنفس صوره ذاتها

اشاره

لا بصوره أخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركه و المحركه لا بصوره أخرى ذهنيه و بيان ذلك من وجوه-

الأول أن النفس تتصرف فی بدنها الخاص الشخصی

و تستعمل قواها الشخصيه

۱- متعلق بما قبل السؤال و الجواب و إبطال لتركب النفس من الأجزاء العقليه كقوله و كلما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشاره إليه إلا بهو لا بأنا، س قده

۲- لعلك تقول إن الأنسب أن يقال نغفل عن الجوهر و الناطق مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضيه لكن الجواب أن التنزل باعتبار العموم فی الأول و الخصوص فی الثانی لا الذاتيه و العرضيه، س قده

۳- أی القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماده و وجه الاندفاع أن النفس إذا تجردت عن الماهيه ثبت تجردها عن الماده بطريق أولى أو القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهيه و عن التركب من الجنس و الفصل و وجه الاندفاع أنهم يلتزمون و يقولون الغفله عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب أو أنهم يقولون لا- نمنع صدق المعانی المتكثره صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا فی الموضوع و غيره من النعوت الكماليه عن الهويه البسيطه فقولنا فذاتنا جوهر مجرد إلى آخره من هذا القبيل، س قده

الموجوده فی الأعیان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفکره و تستخدمها فی تفصیل الجزئیات و ترکیبها و ترتیب الحدود الوسطی و هی لا محاله صور جزئیه موجوده فی مشهد النفس حاضره عندها متمثله بین یدیها تقلبها کیف تشاء و تتصرف فیها بالتقدم و التأخیر و الجمع و التفریق و قابل هذه التصریفات و التقلیبات لیس إلا صورا شخصیه عینیه(۱) لا أمورا کلیه ذهنیه مبهمه الوجود و کذا الإله التی بها یقع التصرف و الترتیب- أعنی القوه المتفکره و کذلک تدرک النفس قواها الخیالیه و الجسمیه و تتصرف فیها و تحفظها و تحفظ بها الصور الموجوده فیها و تشاهدها بأعیانها لا بواسطه صور أخری غیرها لئلا یلزم تضاعف الصور و ذهابها إلی غیر النهایه فالنفس إذن تشاهد تلک الأمور- مبصره إیاها ببصر ذاتها لا بباصره أخری.

الثانی أن إدراک هذه الأمور لو کان بصوره ذهنیه

(۲) مأخوذه عنها لأدرکناها

۱- الصوره و إن کانت کلیه بدلیل قوله المتفکره حیث إن المتخیله تسمی متفکره- عند استعمال العاقله إیاها فی تفصیل الکلیات و ترکیبها التفصیل فی السوالب و الترکیب فی الموجبات إلا أن کل کلی جزئی فی نفسه أو من حیث إن الموضوع أی النفس من جمله المشخصات- و عینیتها من جهه أن الموجود الذهنی عینی و ذهنیته مثل کلیته باعتبار المقایسه و إنما قال لا أمورا کلیه ذهنیه مع أنها کما کانت شخصیه عینیه کما علم ذهنیه کلیه أیضا لأنها لما کانت محل تصرف النفس لا بد أن یکون أنفسها معلومه بالحضور للمتصرف و إن کانت معلومه بالصور الکلیه کانت الصور متصرفا فیها، س قده

۲- أی الصور المحفوظه و المتصرف فیها لا الآلات بقرینه مقابله قوله و أهل الکمال منهم یدرکون إلی آخره ثم إنه قدس سره جعل المدعی الذی هو بعض الأصول و المقدمات مدرکیه القوی المدرکه و المحرکه بالحضور لا بصور ذهنیه و الحال أن الثانی و الثالث و الرابع من الوجوه المبینه للمدعی بل الأول بالنسبه إلی نفس الصور العلمیه و الخامس بالنسبه إلی الاستعمال لا بالنسبه إلی الآلات یثبت مدرکیه آثارها و مقبولاتها أعنی الصور الإدراکیه بالحضور و غرضه قدس سره إیماء لطیف إلی قاعده اتحاد المدرک و المدرک و أیضا قد مر فی مبحث القوه و الفعل أن القوه بمعنی مبدإ التأثیر تطلق علی العرض فإن الحراره مبدأ التلطیف مثلا و البروده مبدأ التکثیف مثلا و هذه الصور مبادی ء الکشف و الانکشاف مثلا، س قده

على الوجه الكلى و اللازم باطل لأنا نجد من أنفسنا أنا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكيه على الوجه الجزئى هذا حال جمهور الناس و أهل الكمال منهم يدركون(۱) مع ذلك بالمشاهده الحضوريه حوامل تلك الصور و حفظتها و كتبه الأعمال و صريف أقلامها و كيفيه كتابتها و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم و إذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا و هو المطلوب.

الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع فى بدننا

و الألم هو الشعور بالمنافى- و ليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال(۲) أو للخلط الموذى أو الكيفيه الموذيه

۱- أي يدركون بالعلم الحضورى التركيبى و إلا فالكل مشتركون فى العلم الحضورى البسيطى، س قده

۲- حاصله أنا إما أن ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب و إلا فإن كان مدركا بحصول صورته فإما أن يكون تلك الصوره فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين فى موضوع واحد و إما أن تكون فى النفس- باعتبار مقامها العقلى فتكون الصوره كليه و إما أن تكون فى قوه أخرى كالباصره فيلزم أن يتألم كل من وقعت تلك الصوره فى باصرته و ليس كذلك نعم قد يحصل بالأبصار و غيره ألم آخر بل غم و هم لا هذا الوجع المخصوص. إن قلت لم لا- يجوز أن تقوم إحدى الصورتين بالنفس فى مقامها النازل اللمسى أو بأمر له تعلق بالنفس كالقوه اللامسه قياما صدوريا و الأخرى بالعضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين فى محل واحد. قلت النفس فى ذلك المقام اللمسى عين اللامسه و هى لا شأن لها إلا الانطباع و السرايه فى كل البدن فالقيام بها أيضا قيام بذلك العضو و يلزم ما ذكرنا و الإيراد بهذا الوجه على قولهم- الإدراك موقوف على تجريد ما مدفوع بأن هذا التوقف فى العلم الحصولى و الإدراك الصورى- لا العلم الحضورى كما فى معلوميه الأجسام و الجسمانيات لنور الأنوار على طريقه أهل الإشراق. إن قلت إذا لم يشترط التجريد فى مطلق العلم فلندرك نحن الأجسام و الجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات أيضا صالحه للعلم و المعلوميه بلا حاجه إلى انتزاع وجود صورى نورى منها كما يقوله المصنف قده. قلت قد مر أن العلم الحضورى فى موردين علم الشى ء بنفسه و علم الشى ء بمعلوله و معلوم أن الأجسام و الجسمانيات ليست أنفسنا و لا معاليلنا بخلاف قوانا و آلاتنا أحوالها، س قده

صوره أخرى فى ذلک العضو جزئيه أو فى النفس كليه أو فى غيرهما بل المدرک فى هذا الألم نفس تفرق الاتصال(۱) أو كيفيه قائمه بالعضو نعم ربما يحصل من إدراک هذا المنافى بصوره أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسى(۲) فإذن ثبت أن من الأشياء- ما يكفى فى إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضورى بها.

الرابع أن من أدرک شيئا خارجا عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدركه بصوره حاصله منه عند نفسه

مطابقه إياه و أما تلک الصوره فإنما يدركها بعين تلک الصوره- لا بصوره أخرى مطابقه و إلا لزم أن يجتمع فى محل واحد صور متساويه فى الماهيه(۳)

۱- هذا بظاهره ممنوع بل المدرک من طريق الحس سواء كان لذيذا أو مولما هو صوره الكيفيه الحاصله فى العضو الملائمه لطبيعته أو المنافى المضاد لها و هى التى تحصل عند الحس المشترک حصولا ذهنيا كيف و الحس كثيرا ما يخطى ء فى مدركه و لا- معنى للخطأ فى معلوم حضورى. و أيضا من المسلم فى محله أن هذه الإدراكات الحسيه زمانيه بمعنى أن بين ورود المحسوس على العضو الحساس و بين الإدراک فصلا زمانيا و لو كان معلوما حضوريا لم يكن لذلک معنى لكن يجب أن يعلم أن هذا العلم الحصولى متوقف على اتحاد الكيفيه الحاصله للعضو معه و للنفس اتحاد مع العضو فتجد عندئذ ما يجده العضو من الكيفيه و هو علم حضورى- و الصوره الذهنيه الحاصله فى الحس المشترک مأخوذه منه و لعل هذا هو مراده قدس سره، ط مد ظله

۲- و هو الألم الوهمى الحاصل من ضم معان مولمه وهميه إلى الصوره الحسيه فيشتد به الألم و يتضاعف الجزع و قلما يوجد مورد لا يشارک فيه الوهم الحس فيما يدركه، ط مد ظله

۳- و لزم أيضا استحضار النفس ما لا- نهايه له دفعه واحده فالمقدم فى الثانى و الرابع واحد و التالى هنا اجتماع الأمثال و فى الثانى مدركيتها على الوجه الكلى و الصور فى الرابع غير مختصه بالجزئيات بخلاف الثانى بل فى الأول أيضا اشتراک فى المقدم معهما- إلا أن الثانى عدم نهايه الصور و ذكر القوى فيه تطفلى لئلا يتحد مع الخامس فتفطن، س قده

مختلفه بالعدد و هو محال(۱)(۲)

الخامس من العرشيات أن النفس فی مبدإ فطرتها خاليه عن العلوم

الخامس من العرشيات(۳) أن النفس فی مبدإ فطرتها خاليه عن العلوم التصوريه و التصديقيه و لا شک أن استعمال الآلات کالحواس فعل اختياری ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محاله علی العلم بتلک الآلات فلو کان کل علم بارتسام صوره من المعلوم لزم توقفه علی استعمال الآله المتوقف علی العلم بتلک الآله و هکذا يعود الکلام فإما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضروره أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها(۴) و آلاتها التی هی الحواس الظاهره و الباطنه- و هذان العلمان من العلوم الحضوريه ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

۱- لأنه اجتماع الأمثال و لأنه خلاف الوجدان، س قده

۲- الظاهر أن استحالته من جهه التسلسل اللازم من فرض معلوميه کل صوره علميه- بصوره علميه أخری و هو البرهان علی اتحاد العلم و المعلوم و أما مجرد اجتماع صور متماثله فی محل واحد فليس فيه کثير أشکال لکونها صورا ذهنيه لا تترتب عليها الآثار، ط مد ظله

۳- کونه عرشيا لأجل معرفه أن الفعل الاختياری ما هو مسبوق بالمبادی ء الأربعه من العلم و المشيه و الإراده و القدره من غير اعتبار انفکاکه عن الفاعل کما هو معتبر عنه عند المتکلم- و أيضا لأجل انطواء العلم بالقوی فی علم النفس بذاتها و انطواء العشق و الإراده لها فی عشقها و إرادتها لذاتها و هذا مطلب نفيس مناط کون النفس فاعلا بالتجلی للقوی و هو قوله فبالضروره أول علوم النفس إلی آخره، س قده

۴- إن کان المراد بالعلم بالقوی العلم بالقوی الذی هو منطو فی علمها بذاتها حيث إنها بسيطه الحقيقه کل القوی بنحو الوحده و البساطه فالاستتباع المستفاد من کلمه ثم باعتبار المفهوم- فعنوان العلم بالذات مقدم و عنوان العلم بالغير مؤخر و من هذا القبيل ترتيب الصفات الوارد فی أحاديث أهل العصمه کقولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضی و أمضی و نحو ذلک و قول بعض المتکلمين إن اعتبار الإراده مقدم علی اعتبار القدره و إن کان المراد العلم بالقوی- فی مقام القوی المترتبه المتکثره نوع تکثر و فی مقام الوحده فی الکثره من النفس فالأمر واضح- و علی التقديرين ليست کلمه ثم للتراخی الزمانی، س قده

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل(۱) الذی هو استعمال الآلات و التصدیق بفائدته کما فی سائر الأفعال الاختیاریه الصادره عنا فی خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإراده لیس بالقصد و الرویه و إن کان غیر منفک عن العلم به لکن الإراده هاهنا عین العلم و فی غیره من الأفعال الاختیاریه الصادره عن النفس مسبوقه بالعلم بها و التصدیق بفائدتها و أما الفعل الذی هو کاستعمال النفس القوی و الحواس و نحوها فإنما ینبعث عن ذاتها لا عن رویتها فذاتها بذاتها موجبه لاستعمال الآلات لا بإراده زائده و علم زائد بل النفس لما کانت فی أول الفطره عالمه بذاتها عاشقه لها و لفعلها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلی استعمال الآلات التی لا قدره لها إلا علیه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفیس.

و من الشواهد الداله علی هذا المطلب

أن صوره ما قد تحصل فی آله إدراکیه- و النفس لا تشعر بها(۲) کما إذا استغرقت فی فکر أو فی غضب أو شهوه أو فیما تؤدیه حاسه أخری فلا بد من التفات النفس إلی تلک الصوره فالإدراک لیس إلا التفات النفس- و مشاهدتها للمدرک و المشاهده لیست بصوره کلیه بل بصوره جزئیه فلا بد أن یکون للنفس علم إشراقی حضوری لیس بصوره زائده فقد ثبت و تحقق بهذه الوجوه- أن الإدراک مطلقا أنما یحتاج إلی صوره حاصله و أما الاحتیاج إلی صوره ذهنیه- زائده علی ذات المدرک فإنما یکون حیث لا یکون وجود المدرک وجودا إدراکیا- نوریا کالأجسام المادیه و عوارضها أو لا یکون المدرک بوجوده(۳) حاضرا عند

۱- أی تصورا حصولیا لأن المقسم للتصور و التصدیق هو العلم الحصولی و إن کان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبه إلی الاستعمال فاعل بالرضا و باعتبار علمها الإجمالی المقدم به فاعل بالعنایه و باعتبار انطواء العلم به فی علم النفس الحاویه للقوی المستعمله بذاتها علما مقدما لأن النفس کل ما دونه فاعل بالتجلی آیه کبری للفاعل بالتجلی الحق، س قده

۲- یمکن أن یناقش فیه بأن المسلم فی المورد انتفاء العلم بالعلم لا انتفاء أصل العلم، ط مد ظله

۳- مقابلته مع عدم کون وجود المدرک نوریا علی سبیل التغلیب أو یکون کلمه أو بمعنی الواو و قوله و عدم الحضور إلی آخره الأول کالمعدوم المطلق و الثانی کواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته و الثالث کالصور التی فی أذهان أخر عالیه أو سافله- و یحتمل أن یکون المراد بالثانی الأجسام المادیه و عوارضها بإدخال الواجب فی الثالث- و لکن بأن یکون التردید أعنی قوله أو لا یکون المدرک إلی آخره تردیدا فی العباره، س قده

القوه الدراكه و عدم الحضور إما لعدم وجود المدرک أصلا أو لعدم وجود إدراکی له أو لعدم وجوده الإدراکی عند قوه دراکه فإن کل واحد من الموجودات لیس حاصلا لکل أحد و لا کل واحده من الصور العلمیه حاصله لکل من له صلاحیه العالمیه- و إلا لکان کل عالم عالما بکل شی ء و لیس کذلک کما لا یخفی بل لا بد فی تحقق العالمیه و المعلومیه بین الشیئین من علاقه ذاتیه بینهما بحسب الوجود فیکون کل شیئین(۱) تحقق بینهما علاقه اتحادیه و ارتباط وجودی أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع من کون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبا بالأعدام محتجبا بالغواشی الظلمانیه- فإن تلک العلاقه مستلزمه لحصول أحدهما للآخر و انکشافه علیه و هی قد تقع بین نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العینی و ذات العالم کما فی علم النفس بذاتها و صفاتها و قواها و الصور الثابته فی ألواح مشاعرها و قد تکون بین صوره حاصله من المعلوم زائده علی ذاته و ذات العالم کما فی علم النفس بما خرج عن ذاتها و ذات قواها و مشاعرها- و یقال له العلم الحصولی و العلم الحادث و المدرک بالحقیقه هاهنا أیضا هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عنها و إذا قیل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان- کما أن الموجود قد یطلق علی نفس الوجود و قد یطلق علی الماهیه الموجوده و الموجود بالحقیقه هو القسم الأول و هو المتعین المتمیز فی الواقع دون الماهیه لأنها فی ذاتها أمر مبهم غیر متعینه الذات فإذا أطلق علیها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهه ارتباطها بالوجود و قد أشرنا مرارا إلی أن العلم ضرب من الوجود بل عینه فوزان العلم وزان الوجود- فکلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و کلما وجد لشی ء آخر فهو معلوم لذلک الآخر لکن الهیولی وجودها بالقوه فهی غیر موجوده لذاتها فهی غیر عالمه بذاتها و لا الصوره الجسمیه و النوعیه موجوده لذاتها فلا تکون معلومه لذاتها و لا الهیولی عالمه بها کما عرفت فإذن العلم بالشی ء بالحقیقه هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمی العلم بالشی ء لا بحصول صوره هی غیر ذات الشی ء المعلوم إذ لا علاقه بین العالم و بین الذات التی هی غیر الصوره العلمیه فمن

۱- اثنینیه الشیئین أعم من أن تکون بحسب المفهوم خاصه کما فی العلاقه الاتحادیه التی فی علم الشی ء بذاته أو بحسب الوجود أیضا کما فی الارتباط الوجودی الذی فی علم الشی ء بالغیر سواء کان ذلک الارتباط بنحو العلیه أو القبول و الاتصاف، س قده

ذهب(۱) إلی أن العلم بالغیر منحصر فی ارتسام صوره منه لا غیر فقد أخطأ و أنکر أتم قسمی العلم نعم لو قیل إن العلم بالأشیاء التی لیس وجودها الخارجی وجودا إدراکیا- کالأجسام الطبیعیه و حرکاتها و أحوالها منحصر فی حصول صوره أخری مطابقه إیاها- لکان حقا لکن أکثر الأقوام ذاهلون عما حققناه(۲) من أن لا حضور لهذه المادیات و الظلمات عند أحد و لا انکشاف لها عند مبادیها إلا بوسیله أنوار علمیه متصله بها- هی بالحقیقه(۳) تمام ماهیاتها الموجوده بها

۱- هم المشاءون فحصروا العلم الحضوری فی علم الشی ء بنفسه و نفوه فی العلم بالغیر- و ذهبوا إلی أن علم الواجب تعالی أیضا بالأشیاء الممکنه حصولی ارتسامی فقد أنکروا أتم قسمی العلم فی العلم بالغیر، س قده

۲- إشاره إلی ما ذهب إلیه فی نحو وجود العلم الحصولی بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئیا کان أو کلیا و أن المشهود فی العلوم الحصولیه الجزئیه هو المثل المعلقه و الصور البرزخیه و فی الکلیه أرباب الأنواع و هی وجودات خارجیه ذوات آثار خارجیه و أما ما نجده من عدم ترتب الآثار علی الصور الذهنیه فإنما هی الآثار المترتبه علیها فی ظرف الماده- لا آثارها فی نفسها علی أنها مشهوده من بعید و ذلک منشأ کلیتها و إبهامها و غیر ذلک. و إلی ذلک یرجع ما قدمناه فی التعلیق السابق أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصوره الحاصله تجد الصوره الحاصله بعینها فإن الذی تجده هو التوسطیه من الحرکه دون القطعیه و التوسطیه ثابته غیر متغیره و قد قدمنا فی البحث عن الحرکه الجوهریه أن الثبات من شئون التجرد و أما حصول العلم الحسی بالحرکات و التغیرات فإنما هو علم بالحرکه و التغیر لا حرکه و تغیر فی العلم فافهم ذلک، ط مد ظله

۳- أی أنوار هی قواعد مخروطات أنوار أرباب الأصناف المادیه القیمه بها کتقویم النفس بإشراقها للبدن و تمام ماهیاتها هی التی بها هی هی یعنی وجوداتها لا شیئیاتها المفهومیه- و کیف لا تکون هی تمام وجوداتها و هی مبادیها و غایاتها و السبب التمامی للشی ء و کماله- لا بد و أن یکون للشی ء نحو اتحاد به و إلا لم یکن تماما و کمالا له و غرضه قدس سره أن لا یتوهم أحد أن هذه المادیات حینئذ لا تکون معلومه بما هی للمبادی ء لعدم صلوحها للعلم و المعلومیه بالذات علی ما صرح به فدفعه قدس سره بأن تلک الأنوار التی هی علوم حضوریه و معلومات بالذات تمام حقائق تلک الأصنام فحضورها حضورها کحضور کامل الشی ء المستلزم لحضور ناقصه الوجودی و حضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصله بها فلیست هی کالصور الارتسامیه فی أذهاننا من ذوات الصور فإنها لیست أسبابا فاعلیه لها و لا اتصالها مثل ذلک الاتصال الذی کان باعتبار الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره فلا جرم لیس حضور هذه الصور إلا منشأ للعلم الضعیف بذوات الصور و مع ذلک فهی أیضا بوسیله هذه الصور التی کأنوار متصله بها تنکشف انکشافا أ لا تری أن بالصوره المبصره بالذات ینکشف المبصر بالعرض و لا یشذ شی ء منه- و لکن أین هذا من ذاک و لک أن تعمم الأنوار العلمیه فی کلامه من تلک القواعد بشمولها وجود الأصنام فی أصحابها بنحو أعلی و أبسط فی مقام أرفع و أشمخ. و إن سألت عن الحق فأقول عدم کون هذه المادیات و الظلمات أنوارا علمیه أنما هی بالنسبه إلینا و أما بالنسبه إلی المبادی ء العالیه و خصوصا بالنسبه إلی مبدإ المبادی ء فهی علوم حضوریه فعلیه و معلومات بالذات و إن لم یکن هذه المرتبه من العلم فی مرتبه العلم الغنائی الذاتی- فحصولها للماده ینافی العلم فینا إذ لسنا محیطین فلسنا مدرکین نالین لها و أما بالنسبه إلی المحیط بالماده و ما فیها فحضورها للماده حضور له إذ لم یشذ الماده عن حیطته بل حضورها له بنحو أشد لأن لها حضورا للفاعل بالوجوب لأن نسبه المعلول إلی فاعله بالوجوب و الحضور الإمکانی الذی لها فی القابل أیضا محاط و کذا الفرق و الغیبه و الدثور التی جعلها قده موانع الإدراک و المدرکیه بالذات أنما هی موانع

بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبدإ المحيط- و وحدته الجمعيه و حضوره فى كل دابر و حاضر و غابر و ثباته فى كل متجدد و زائل و داثر- و أنه الأصل الثابت فى كل أصل و فرع و المعنى المحفوظ فى كل صوره و شكل و وضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع و الغيبه بما هى غيبه عين الحضور و كذا الدثور عين الثبات و الظلمه عين الضياء و فى الدعاء: يا من لا يوارى منه ليل داج و لا بحر عجاج و لا سماء ذات أبراج و لا ظلم ذات أرتاج و ارتتاج يا من الظلمه عنده ضياء الدعاء و لا سيما قد علمت أن الوجود فى كل شى ء هو الأصل و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجه فى كون تلك الماديات علما و عالمه بالمبادى ء إلى التجريد كما قال تعالى إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ نعم هى عالمه بالمبادى ء علما بسيطا لا مركبا كما مر. و اعلم أنه كما أن الحياه حياتان حياه بمعنى الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو اللمس و أقل مراتب الفعل هو الحركه بالإراده- و هذه الحياه خاصه بالنفوس الحيوانيه و ما فوقها و حياه مساوقه للوجود و هى ساريه فى كل شى ء دائره مع الوجود حيثما دار بل عينه كذلك العلم علمان علم معتبر فى الحياه بالمعنى الأول و هذا هو العلم الخاص و علم مساوق للوجود متأس به فى السرايه بل عينه و بهذا يجمع بين نفى المصنف كون الماديات علما و معلوم ء للمبادى ء و بين إثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما و عالمه بالمبادى ء و لو علما بسيطا فضلا عن كونها علما و معلومه للمبادى ء، س قده

و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقه و الذات وجوده فی نفسه

اشاره

و وجوده لعاقله و معقوليته شی ء واحد بلا اختلاف جهه

و کذا المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعنى الصوره الحسیه المتمثله عند الجوهر الحساس وجوده فی نفسه و وجوده للحاس و محسوسیته شی ء واحد بلا اختلاف جهه فما وجوده لغیره(۱) لم یکن معقولا لذاته و لا محسوسا لها کالصور الطبیعیه و الجمادیه و غیرها و کالبصر و السمع و سائر الحواس و لهذا لم تکن تحس بذواتها- فالبصر لا یحس البصر و لا السمع یدرک السمع بل النفس تدرک البصر و ما یبصر به و الأبصار جمیعا و تدرک السمع و المسموع و السماع جمیعا لأنها موجوده لا لذواتها.

فإذا ثبت هذا فنقول لو کانت الصوره المعقوله قائمه بذاتها لکانت موجوده

۱- إن قلت جمیع الأشیاء حتی المجردات وجودها لغیرها أعنی القیوم تعالی- بل الکل روابط محضه به لأن لها وجودا فی أنفسها و هی عین الوجود لغیرها الذی هو جاعلها القیوم تعالی کما مر فی السفر الأول ردا علی بعض الأجله فیلزم أن لا یکون المجردات کلا- سوی واجب الوجود بالذات عالمه بذواتها. قلت المراد بالوجود للغیر هاهنا الحلول فیه و المراد بالغیر هو الماده بالمعنی الأعم- فتشمل الماده الأولی و الثانیه و الموضوع فالمانع فی محسوسیه البصر للبصر مثلا هو وجوده للغیر الذی هو الماده لا وجوده للغیر الذی هو النفس. إن قلت البصر و السمع و ما فوقهما من القوی مجرده عند المصنف قدس سره فوجودها لذواتها فینبغی أن تدرک ذواتها. قلت هذه المذکورات و أمثالها قواعد القوم و هو قدس سره یرافقهم فیها کما قال فی بعض مقالاته نشارکهم فی البدایات و نفترق عنهم فی الغایات و القوی عندهم منطبعات فی المواد- مع أنها عنده أیضا شدیده الحاجه إلی المظاهر و لذا احتاجت فی إدراکاتها إلی حضور الماده و نحوه و لیست مجردات تامه التجرد کالعاقله حیث لا یکون الأرواح الدماغیه محلا لها و لا مظهرا و أیضا من یلتزم أن الصوره المحسوسه لو فرضت مجرده لکانت حسا و حاسا و محسوسا- یلتزم أن الحس المجرد تجردا برزخیا حس و حاس و محسوس لذاته و حاسیته حاسیه النفس- لأن النفس کل القوی و محسوسیته محسوسیه الصوره المدرکه أو الصوره المدرکه إشراق الحس و ظهوره کما أن الحس ظهور النفس، س قده

لـذاتها و صـارت معقوله لـذاتها فكـانت عقلاـ و عاقلا و معقولا و كـذا لو فرضـنا الصوره المحسوسه أمرا مجردا قائما بـذاته كان محسوسا لـذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسـيته لذاته فصار حسا و حاسا و محسوسا كما صـرح به بعض توابع المشائين من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه و بهذا التحقيق اندفع ما أورده شـيخ أتباع المشرقيين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته و بالأعراض القائمه به إذ ما من جماد إلا و قد حصل له ماهيه و حصل له بعض الصـفات و ذلـك لما قـد مر ذكره من أن الصور الجماديه و ما يجرى مجراها لما كانت حاصـله للمواد لم يحصل ذواتها لها لأن القائم بغيره كـانت إنيته له بعينهـا إنيته لمحله فلو حصـل له شـى ء صوره كـان أو عرضـا يكون حصوله فى الحقيقه لمحـل ذلك لا له فإن ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول فى نفسه أو لا كيف يحصل له شى ء.

و أيضا قـد لاح لك منا أن هـذه الأجسام الطبيعيه و أحوالها وجودها مشوب بالأعـدام و الحجب الظلمانيه فى أنفسـها فضـلا عما تحتف به من الغواشـى الخـارجيه- فالمانع من المعلوميه عنـدنا فى الجماد و غيره لـذواتها ليس مجرد كونها ذات محل و ماده أو كونها ذات ملابس و غواشـى لاحقه لذاتها بل نحو وجودها فى نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا و قد أشرنا إلى ما فى الوجه الثانى من الخلل و القصور.

وهم و تنبيه

و اعلم أن بعض النـاس زعموا أن الحكمـاء اسـتدلوا على كون كـل مجرد عاقلاـ بالاسـتنتاج من موجبـتين كليتين(۱) فى الشكل الثانى حيث إنهم اسـتنتجوا من قولهم كل صوره غير جسـميه ذات مجرده عن الماده و كل صوره معقوله بالفعل من الشى ء ذات مجرده عن الماده قولهم إن كل صوره غير جسميه معقوله بالفعل

۱- أو بانعكـاس الموجبه الكليه كنفسـها بـأن قـالوا كـل عاقـل مجرد و كـذلك قالوا كل معقول مجرد و ينعكسان إلى قولنا كل مجرد عاقـل و كـل مجرد معقول و إذا كـان الأصـل صادقـا كـان العكس صادقـا فزعم البعض أنهم أثبتوا المطلوب بهـذا المنهج حاشـاهم عن ذلـك و قولهم- كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل مثلا ليس من باب الانعكاس الاصـطلاحى بل من باب قضـيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه على حده اتفق أن كلا منهما عكس لغوى للأخرى، س قده

و الحـال أن الموجبتين فى الثـانى لا تنتجان و ذلك وهم فاسـد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مسـتقل الوجود مجرد عن الماده فصوره ذاته موجوده لـذاته لاـ لغيره- فيكون معقولاـ لـذاته و عاقلاـ لـذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد عن المواد إما أن يصـح أن يعقل أو لا يصح و محال أن لا يصح أن يعقل(۱) إذ كل موجود يمكن أن يعقل بوجه- فصـحه معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شى ء حتى يصـير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شـى ء- كالحال فى المعقولات بالقوه من الأجسام و غيرها التى تحتاج فى معقوليتها إلى نزع و تجريـد مجرد ينتزعها و يجردها عن الماده و عن غواشـيها حتى تصـير معقوله بالفعل بعـد ما كانت معقوله بالقوه لكن الشق الثانى لا يصح فى المجرد بالفعل إذ كل ما له من الصـفات و الأحوال بالإمكان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال و لا تغير له فلاـ يسـنح له شـى ء لم يكن فكلمـا يجوز له يجب له فلمـا جـاز كون كـل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولاـ لـذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقـل لـذاته(۲) فـإن لم يكن عاقلا لـذاته بالفعل لكان معقولا لـذاته بالقوه و قد فرضناه

۱- و لو بالوجوه العامه مثل أنه موجود و واجب أو ممكن أو غير ذلك، س قده

۲- إذ لـو كـان معقولاـ لغيره و الغير عاقلاـ له لكـان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المـاده بـالمعنى الأـعم من الموضوع و قد فرضـناه مجردا هـذا خلف. إن قلت لاـ نسـلم الخلف لم لاـ يجوز أن يكون معقولاـ للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام و الحلول. قلت هـذا الـدليل من المشـائين و هم يحصـرون العـاقليه و المعقوليه للغير فى الارتسـام- و هاهنـا لمـا كـان المفروض أن المجرد معقول بالـذات و المعقول بالـذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الـذى هو عاقله. إن قلت أ ليست الصوره الكليه التى فى عقولنا مجرده ۱۶۸ كما قال المحقق الطوسى قده النفس مجرده لتجرد عارضها مع أنها حاله ۹ فى النفس فبطل قولكم لو كان ذلك المجرد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا و قـد فرضـناه مجردا هـذا خلف. قلت على مـذهب القوم ليست مجرده عن الموضوع الـذى هو النفس و مرادهم بتجردهـا التجرد عن المـاده الخـارجيه و لواحقها و أما على مـذهب المصـنف قـده فالتعقـل بمشاهـده النفس لأربـاب الأـنواع عن بعـد بـل باتحادهـا معهـا فلم تكن هنا صوره حاله فى موضوع حتى تكون ماده للنقض. إن قلت على مـذهبه قـده يلزم أن تكون مجرده عاقله لذاتها و كون الصور الكليه عاقله لذواتها ظـاهر البطلان. قلت نلتزم ذلك كيف و هى نفس و عقل و هما عاقلان لـذاتيهما و اسـتبعادك منشؤه الخلط بين ماهيه الشـى ء و وجوده فـإن مـاهيه الصوره الكليه الفرسـيه عاقليتهـا ظـاهره البطلاـن و هو قـده لاـ يقول باتحـاد هـذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أى وجودها النورى العقلى معه و وجوده عاقل لـذاته بعين عاقليه مـدركها. إن قلت بل يمكن تتميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقوليه و العاقليه متضائفتان و المتضائفان متكافئان فإذا كانت المعقوليه فى مرتبه ذات المجرد بحيث لا وجود له إلاـ المعقـوليه كـانت العـاقليه أيضـا فى مرتبـه ذاته لأـن المفروض قطـع النظر عن جميع الأغيـار فى المعقـوليه. قلت نعم اسـتدل المصـنف قـدس سره بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول فى العلم بالغير أيضا فى رساله المشاعر و غيرها و لكن عندى أنه لا يثبت المطلوب مطلقا بهـذا إذ التكافؤ فى المرتبه الـذى هو من أحكام التضايف لا يقتضـى أزيد من تحقق أحد المضائفين مع الآـخر- و لو بنحو المقـارنه لاـ مقـدما و لاـ مؤخرا لاـ الاتحـاد كيف و العله مضائفه للمعلول و المحرك للمتحرك- و التكافؤ لا يستدعى إلاـ ثبـوت المعيه فى المرتبه بين طرفى كـل منهمـا و سلب الـترتيب بينهمـا لاـ اتحادهمـا وجـودا و حيـثيه و إلاـ اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهه واحده و هذان و نحوهما من التضايف الذى هو من أقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به

فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع إن سلك مسلك التضايف- لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير و الغرض أن المفهومين المتضائفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود و الحيثيه لا يقتضى تكافؤهما أيضا الاتحاد و لا التكثر و أن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج. نعم لو تمسك بالإضافه و أريد إضافه إشراقيه وجوديه و أن للمعقول بالذات وجودا رابطا و أن ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد و الاتصال فى مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجها و سيأتى فى مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر. و الإنصاف أنه ليس مراده قده لا- فى تلك الرساله و لا- فى غيرها التمسك بمجرد التضايف بل الملاك فى الاستدلال أن لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركيه لأنه نورى علمى و قد قرر أن الوجود النورى علم و معلوم بحيث لو فرض عدم جميع أغياره و وجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا إدراكيا و إذا كان مدركا و الحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الأغيار كما فى المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركيه و ذاته مدركه لذاته. و لا يجرى ما ذكر فى المعلول بالذات لأن المعلول معلول بالعله المغايره لا- مع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العله بخلاف المعقول بالذات فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العله كما فى الحق تعالى و إن احتاج فمن جهه عنوان المعلول و الإمكان و مسلك التضايف أيضا تام لأن جهه التكافؤ فى القوه و الفعل فإن المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل، س قده

معقولا بالفعل هذا خلف

و هاهنا شكوك يجب إزالتها.

الأول أن كون الشی ء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات

حال خارجی مغاير

لنفس حقيقته من حيث هى فلا- يكون العلم نفس حقيقه العالم وحدها من غير انضمام صفه زائده و إلا لكانت ذاته من حيث هى هى مصداقا لصدق مفهوم العالم فإن كل شى ء فى نفسه هو هو و كل ماهيه من حيث نفسها ليست هى إلا هى فلا بد فى كون الشى ء عالما بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته و معلوميته- فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته.

أقول هذه مغالطه منشؤها الخلط بين الوجود و الماهيه فإن لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهويه الشخصيه و قد يطلق و يراد به الماهيه النوعيه و العلم فى الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض(۱) له ماهيه كليه كان معنى تلك الماهيه عين معنى العلم فذات المجرد بذاته و هويته مصداق لصفه العلم بلا- انضمام شى ء آخر إليها و قد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغايره على شى ء لا يستدعى تغاير

۱- الفرض هنا أعم من تجويز العقل و تقديره أو بمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون العقول و النفوس أيضا أنوارا ساذجه و حاصل كلامه قدس سره أنه فى الواجب تعالى هذه الصفه كسائر صفاته الكماليه عين وجوده و لا ماهيه له حتى يقال إنها ليست عين ماهيته أو يقال إنها عينها أيضا إلا أن يقصد الماهيه بمعنى ما به الشى ء هو هو فيقال إنها عين وجوده و ماهيته و فى سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها إذ الماهيه فى كل شى ء ليست من حيث هى إلا هى لا عالمه و لا- لا- عالمه كسائر طرفى النقيض بل فى العلم كسائر الصفات حيث يقال إنها عين الذات الوجوديه للمجرد المعتبر شيئيتها الوجوديه كما علمت- فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها، س قده

جهات الصدق أصلا و لا يقدح كثرتها فی وحده الذات الموصوفه بها إلا أن يوجب تغاير الحيثيات.

الثانی اعترض صاحب المباحث المشرقيه علی الحكماء فی حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد علی ذاته

بقوله إنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا- عقل كونه عاقلا لذاته و ليس كذلك إذ إثبات كون المجردات عاقله لذواتها يحتاج إلی تجشم برهان مستأنف إذ بيان إثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها أ لا تری أن من أثبت وجود الباری ء جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به فی إثبات علمه بل يلزمه إقامه الحجه الأخری له.

و الجواب بوجه عرشی بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقا(۱) فضلا عن من يحاول البرهان علی وجوده و الذی يحصل له عند إقامه البرهان صوره علميه- مطابقه لمعنی كونه موجودا فهاهنا قد حصلت ماهيه موجوده لشی ء آخر هو نفس ذلك المبرهن أو عقله فيكون فی هذا النحو من الوجود حاصلا له لا- حاصلا لذاته فيكون هذه الصوره معقوله له لا- معقوله لذاتها لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا إلا لذلك الغير- لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه فی هذا الوجود بل فی وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلی هذا لا- يلزم من كون وجود المجردات القائمه بأنفسها- عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقله لذاتها اللهم إلا أن يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضوری الإشراقی كما يقع لبعض السالكين من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم و عروجهم إلی السماوات العلی.

۱- أی و لو لأصحاب المعارج بالعلم الحضوری و لكن الحضوری التام الاكتناهی فإن الحضوری له مراتب كما أن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا و حين كونها عقلا بالفعل- و حين كونها عقلا فعالا مثلا كلها حضوری و لكن أين حضور من حضور و شتان بين النور و بين الظلمات و الديجور و بين النور و نور علی نور فلا منافاه بين النفی هنا و بين الإثبات المشار إليه بقوله اللهم إلا أن يعلم أحد، س قده

الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الفضل زعموا أنه عند كون الشى ء عالما بذاته و معلوما لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين

أن موضوع العالميه غير موضوع المعلوميه بالاعتبار و صاحب حواشى التجريد قايس ذلك على معالجه الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكه المعالجه و المتأثر هى من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج و العجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى الذات و لا فى الاعتبار كالعالميه و المعلوميه و بين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر فى الخارج و العين دون الذهن و الاعتبار فإن التأثير التجددى و التأثر التجددى و هما جنسان عاليان لا يشتركان فى ذاتى أعنى مقولتى أن يفعل و أن ينفعل فالقوه الانفعاليه لا بد لها من ماده جسمانيه فعند انفعال النفس بحصول حاله نفسانيه جديده لا بد لها من ماده بدنيه حامله لقوه الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حاله إلى حاله أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقه ببدن مادى- لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد و لا انفعال بصفه حادثه لها فبالحقيقه المعالج(۱) يعنى المداوى المفيد للشفاء و الدواء هو قوه أجل و أرفع من النفس الطبيعيه فضلا عن المريضه و المستعلج يعنى المريض الممنو بالآفه و النقص و هو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفه و الشر و هو الماده أو ما يتصل بها من جهه اتصاله بها سواء كان صوره طبيعيه أو نفسانيه فالموضوع فيهما مختلف ذاتا و اعتبارا و أما موضوع العالميه و المعلوميه فهو لا يستدعى اختلافا لا فى الذات و لا فى اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ فى كثير من كتبه

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقا من أقسام التقابل

۱- إن كان هذا مؤاخذه يشبه المؤاخذات اللفظيه إذ إثبات الوسائط للأفعال الجزئيه- لا ينافى الاستناد إلى الفاعل الحقيقى فى الحقيقه و أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله كما سيجى ء إلا أن لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذه بل بيان الواقع فى تغاير الجهه هنا، س قده

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقا(۱) من أقسام التقابل و أن كل متضايفين متقابلان لما سمعوا أن القوم ذكروا فی بحث التقابل أن من أقسامه الأربعه تقابل التضايف و لأجل ذلک حکموا بأن إضافه العالميه مغايره أی مقابله لإضافه المعلوميه فإذا ورد عليهم الإشکال فی کون الذات الواحده عالمه و معلومه فی علم الشی ء بنفسه من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بأن التغاير بين موضوع العالميه و المعلوميه هناک أمر اعتباری و لم يتفطنوا بأن التغاير الاعتباری فی الموضوع غير کاف فی صحه اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا(۲) إلی أن إضافه العالميه فی البسيط أمر اعتباری ذهنی لا تحصل له فی الخارج و کذا المعلوميه فذلک من أشنع الکلام و أقبح القول و هو مصادم للبرهان و لأجل هذه الشبهه الرکيکه أنکر قوم من القدماء علمه تعالی بذاته فالذی تحسم به ماده هذه الشبهه أنه ليس وجود کل مفهومين متضايفين مما يقتضی تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل- فإن مفهوم العالميه مثلا لا يقتضی أن يکون وجودها بعينها غير وجود المعلوميه بوجه من الوجوه أصلا بل و لا- شی ء من المفهومات المتباينه الوجود أيضا بمجرده يقتضی ذلک إلا ببيان و برهان لجواز صدق مفهومات کثيره علی ذات أحديه فبعض المتضايفات(۳) يحکم العقل بتقابلها کالعليه و المعلوليه و التحريک و التحرک و المستعد

۱- و بعد هذا کله فالحق أن التضايف مطلقا من أقسام التقابل و أن المتضايفين بما هما متضايفان متقابلان و ذلک أنهم ذکروا أن إضافه الشی ء کونه بحيث لا- يعقل ماهيته إلا- مع تعقل ماهيه أخری معقوله معها فالإضافه نسبه متکرره و المتضايفان هما الشيئان المعقول کل منهما مع الآخر و بالقياس إلی الآخر المعقول معه و بالقياس إليه و لا- معنی لتعقل الشی ء مع نفسه و بالقياس إلی نفسه- و إن شئت فقل لا معنی لتخلل النسبه المتکرره بين الشی ء و نفسه فکل متضايفين متغايران لذاتيهما و هو التقابل و قد تقدم بعض الکلام فی هذا المعنی فی بحث التقابل فی السفر الأول، ط مد ظله

۲- و الحق أن نوع الوصفين المتحدين ماده المتعلق أحدهما بالآخر کالضارب و المضروب و القاتل و المقتول و العاقل و المعقول و المحب و المحبوب و غيرها لا تضايف بينهما- و إنما النسبه بينهما نسبه غير متکرره ثم الذهن ربما يعتبر النسبه التی بينهما فی الطرفين- فيضمها إلی کل منهما فيعود تضايفا اعتباريا و يعبر عنهما بمثل الضاربيه و المضروبيه و القاتليه و المقتوليه و العاقليه و المعقوليه إلی غير ذلک فبين الفاعليه و المفعوليه تضايف دون الفاعل و المفعول و موطن هذا التضايف المجعول کموطن طرفيها ظرف الاعتبار و لا برهان يصادم ذلک کما ذکره، ط مد ظله

۳- لو کان عدم الاجتماع بينهما من جهه قيام برهان خاص کما ذکره کان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لا لذاتيهما فلم يکن تقابلا- فإنه المغايره الذاتيه و قد فرض بينهما تقابل هذا خلف ثم العله و المعلول لا تضايف بينهما و إنما هو نسبه غير متکرره و امتناع الاجتماع بينهما لمکان توقف المعلول علی العله و لا معنی لتوقف الشی ء علی نفسه لا لمکان التقابل بينهما- کيف و بينهما کمال المسانخه نعم بين العليه و المعلوليه تضايف اعتباری موطنه و موطن طرفيه ظرف الاعتبار و کذا لا تضايف بين التحريک و التحرک و المستعد و المستعد له علی قياس ما ذکرنا فی العله و المعلول نعم بين المتقدم و المتأخر تضايف حقيقی و لذلک يمتنع اجتماعهما لذاتهما لا لأمر آخر، ط مد ظله

و المستعد له و التقدم و التأخر لحصول التنافی بین طرفیها فی الوجود لا فی مجرد المفهوم کما أشرنا إلیه و بعضها لیس کذلک کالعالمیه و المعلومیه و ما یجری مجراهما کالمحب و المحبوب و العاشق و المعشوق و غیر ذلک فالذی یکون من أقسام التقابل من المضاف هو ما یکون من الضرب الأول لا ما هو من الضرب الثانی.

فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فی تحقیق علمه بذاته و بما سواه و کیفیه علمه بالأشیاء المبدعه و الکائنه و مراتب علمه تعالی بها کالعنایه و القضاء و القدر- و الکتاب فی عده فصول أخری

الفصل (۲) فی إثبات علمه بذاته

اشاره

کأنک بعد تذکر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلی مزید بیان لهذا المطلب فنقول زیاده فی التوضیح أن حقیقه العلم(۱) لما کان مرجعها إلی حقیقه الوجود بشرط سلب النقائص العدمیه و عدم احتجاب الملابس الظلمانیه و ثبت أن کل ذات مستقله الوجود مجرده عما یلابسها فهی حاصله لذاتها فتکون معقوله لذاتها و عقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غیر و هذا الحصول أو الحضور لا یستدعی تغایرا بین الحاصل و المحصول له و الحاضر و الذی حضر عنده- لا فی الخارج و لا فی الذهن فکل ما هو أقوی وجودا و أشد تحصلا و أرفع ذاتا من النقائص و القصورات فیکون أتم عقلا و معقولا و أشد عاقلیه لذاته فواجب الوجود

۱- سلک إلی إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق إحداها ما فی قوله إن حقیقه العلم إلی آخره و هو برهان إنی أشبه باللمی و الثانیه ما فی قوله فی تذکره قد قرع سمعک إلی آخره و الثالثه ما فی قوله و أیضا کیف یسوغ إلی آخره، ط مد ظله

لما كان مبدأ سلسله الوجودات المترتبه فی الشده و الضعف و الشرف و الخسه من العقليات و الحسيات و المبدعات و المكونات فيكون فی أعلى مراتب شده الوجود و تجرده و يكون غير متناه فی كمال شدته و غيره من الموجودات و إن فرض كونها غير متناهيه فی القوه بحسب العده و المده لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبه أخرى فی الشده هی فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهی بما لا يتناهی كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبه عاقليته فی التأكد إلى عاقليه الذوات المجرده لذواتها كنسبه وجوده فی التأكد إلى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم و أشدها نوريه و جلاء و ظهورا بل لا نسبه لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبه بين وجوده و وجودات الأشياء و كما أن وجودات الممكنات- منطويه مستهلكه فی وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات- منطويه فی علمه بذاته تعالى و قد علمت أيضا أن وجوده حقيقه الوجود التی لا يخرج عنها شی ء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقه العلم التی لا يعزب عنها شی ء من العلوم و المعلومات.

تذكره

قد قرع سمعك فيما مضى فی الفلسفه الأولى و العلم الكلی أن كلما حكم به العقل أنه كمال لموجود ما من حيث هو موجود و لا يوجب تخصصا بشی ء أدنی(۱) و لا تغيرا و لا تجسما أو تركبا ثم تحقق فی موجود من الموجودات كان ممكن التحقق فی الموجود الحق بالإمكان العام فيجب وجوده له لا محاله و إلا لكان

۱- هذا معيار معرفه الكمال له تعالى و عطف تفسيری عليه أی لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه و التخصص بشی ء أدنی هو التخصص بالهيولی فی عروض القوه و الاستعداد و التغير كعروض المتی فإنه مشروط بالحركه و التجسم كما فی عروض اللون و الطعم مثلا و هذا كله هو التخصص الطبيعی و التركب هو التخصص التعليمی أی الانقسام إلى الأجزاء المقداريه و هذه السلوب و إن كان بعضها لازم البعض إلا أنه يجوز انفكاكها فی الاعتبار- كما أن القوه ترجع إلى الهيولی مع قطع النظر عن مقارناتها و الزمان يلزم الحركه و لو كانت مجرده عن غيرها و اللون و الطعم من عوارض التجسم و كالاستداره و التربيع مثلا- فإنهما من عوارض التقدر، س قده

فیه تعالی جهه إمکانیه مقابله للوجوب الـذاتی و قد مر أن واجب الوجود لذاته- واجب الوجود من جمیع الحیثیات و لا شک أن العلم صـفه کمالیه للموجود بما هو موجود و لا یقتضـی تجسـما و لا تغیرا و لا إمکانا خاصا و قد تحقق فی کثیر من الموجودات کالذوات العاقله فیجب حصوله لذاته تعالی علی سبیل الوجوب بالذات.

و أیضا کیف یسوغ عنـد ذی فطره عقلیه أن یکون واهب کمال ما و مفیضه قاصـرا عن ذلک الکمال فیکون المسـتوهب أشـرف من الواهب و المسـتفید أکرم من المفیـد- و حیث ثبت اسـتناد جمیع الممکنـات إلی ذاته تعالی التی هی وجوب صـرف و فعلیه محضه و من جمله ما یستند إلیه هی الذوات العالمه و الصور العلمیه و المفیض لکل شی ء أوفی بکل کمال غیر مکثر لئلا یقصر معطی الکمال عنه فکان الواجب عالما- و علمه غیر زائد علی ذاته کما مر

الفصل (۳) فی علمه تعالی بما سواه

قد مضی فی العلم الکلی أن العلم التام(۱) بالعله التامه أو بجهه کونها عله یقتضـی العلم التام بمعلولها و إیاک أن تفهم من قولنا جهه العلیه أو حیثیه کون الشـی ء عله نفس المعنی الإضـافی(۲) من العلیه المتـأخر حصوله عن العله و المعلول جمیعـا- بل الأمر المتقدم علی المعلول الذی به کانت العله عله(۳) و به حصل وجود المعلول

۱- المراد بـالعلم التـام بهـا العلم بإنیتهـا و ماهیتهـا إن کـان لهـا ماهیه و لیس المراد العلم بـذاتها و صـفاتها و جمیع لوازمها و من لوازمها المعلول فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به إذ کما قیل لو أرید هذا لم یکن مفیدا و العلم التام بالمعلول أیضا أی بذاته و صـفاته و جمیع ملزومـاته و من ملزومـاته العله مسـتلزم للعلم بـالعله فلاـ وجه لقولهم و لا عکس ثم إن عطف قوله أو بجهه من عطف العام علی الخاص لأن الجهه أعم من کونها عین ذات العله أو زائده علیها، س قده

۲- إذ لو کـان المراد من العلیه نفس الإضـافه کان الاسـتلزام أی اللغوی إذ لا علیه بین المتضایفین ذهنا و خارجا من الطرفین فلم یکن وجه لقولهم و لا عکس، س قده

۳- کالصوره النوعیه فی النار التی هی عله بالضمیمه و معلوم أنها عین منشئیه الحراره- و أنها مقدمه علی العلیه الإضافیه المحضه و علی الحراره فحضورهـا خارجا أو ذهنـا بمـا هی هی- منشأ حضور الحراره و حکم المنجم بما سـیقع أو الطبیب الحاذق حیث یقول الشی ء الفلانی هکذا من هذا الباب، س قده

و لا شک أن قوام کل معلول بأمر مقوم له محصل إیاه بذاته بلا توقف علی غیره و إلا لکان هو مع ذلک الغیر مقتضیا للمعلول و الکلام فیما یتوقف علیه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد فی کل عله مستقله لمعلول أن یکون المعلول من لوازمها فکل معلول من لوازم ذات علته المقتضیه إیاه فکلما حصلت تلک العله بخصوصها سواء کان حصولها فی ذهن أو خارج حصل ذلک المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها و لیس کذلک حال العکس فإن المعلول لا یقتضی(۱) العله بخصوصها و إلا لکانت العله معلوله لمعلولها بل إنما یقتضی بإمکانه و افتقاره عله ما فأینما تحققت عله ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه و أینما تحقق المعلول تحققت عله ما لا بخصوصها فحصول العله برهان قاطع علی وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع علی وجود عله ما و هو دلیل ظنی علی وجود العله بخصوصها و إنما عد

۱- تفصیل المقام أن المراد بالمعلول إما ماهیته أو حالها التی أشار إلیها من الإمکان- أو وجوده بما هو مضاف إلی الماهیه أو وجوده بما هو وجود و أما حال الوجود التی هی إمکانه الذی بمعنی الفقر فهو عین ذات الوجود فلم یکن شقا آخر فإن أرید الماهیه و معلوم أنها لا کلیه و لا جزئیه فلا یقتضی شیئا و لا یستدعیه و إن أرید إمکانها و هو سلب الضرورتین- فهو أوغل فی الإبهام فلا یستدعی إلا عله ما و إن أرید وجود الماهیه بما هو مضاف إلیها فله حکمها أیضا من حیث إنه مبهم و المبهم لا یستدعی خصوصیه و إن أرید وجوده بما هو وجوده- فالعلم به و إن استلزم العلم بمقومه کما مر فی شرح الخطبه أن معرفه حقیقه أی وجود کان بالحضور تستلزم معرفه مقوماته لکنه من باب معرفه ذاته بذاته لا بمعلوله فإن نحو الوجود و إن کان معلولا بالذات لکن الماهیه التی هی معلوله بالعرض ما به المعلولیه للوجود فالمعلول یستلزم ما به المعلولیه کما أن المحتاج یستلزم ما به الحاجه و هو الإمکان و المتقدم یستلزم ما به التقدم و المستعد یستلزم ما به الاستعداد و غیر ذلک فما لم یضف وجود إلی ماهیه لم یسم معلولا- بخلاف العله فإنها بذاتها الوجودیه و خصوصیتها الخاصه تقتضی المعلول الخاص کیف و عند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل کما مر فی مبحث الماهیه، س قده

الاستدلال من المعلول على العله(۱) قسما من البرهان و هو المسمى بالإنى بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثانى فثبت و تحقق أن العلم بالعله التامه أو بجهتها المقتضيه يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذى السبب(۲) لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه.

فإذا تمهد هذا الأصل الكلى فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته و لا شك أن ذاته عله مقتضيه لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول و بتوسطه(۳) للثانى و بتوسطهما للثالث و هكذا إلى آخر الموجودات فيلزم

۱- قد أوضحنا فى بعض تعليقات السفر الأول أن المفيد لليقين من الاستدلال الإنى أنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامه التى لا سبب لها على بعض آخر فحسب و ما عدا ذلک لا يفيد اليقين و لا يسمى برهانا، ط مد ظله

۲- قد بين أولا أن العلم بالسبب طريق إلى العلم بالمسبب مع جواز أن يكون له طريق آخر ثم ترقى و حصر كما قالوا إن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و قد قيل إن القاعده مطرده فيما عدا البديهيات فإنها معلومه بلا مبادى ء مطلقا. أقول هذه القاعده غير مخصوصه بالعلم النظرى بل العلم البديهى أيضا منطو فى العلم بالعله و إن لم يستشعر العالم فإن ظهور المعلول أى شى ء كان ليس خلوا عن ظهور العله الحقيقيه بل هذا الظهور ينسب إلى العله أولا و بالذات و إلى المعلول ثانيا و بالعرض كما قال سيد الموحدين على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و قال سيد الشهداء ابنه الحسين ع: أ لغيرک من الظهور ما ليس لک حتى يكون هو المظهر لک عميت عين لا تراک و هذه القاعده فى المجعول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث إنک عرفت أن الوجودات الخاصه هويات ارتباطيه بل عين الروابط و التعلقات، س قده

۳- هذا التوسط بالنظر التفصيلى إلى مراتب الوجود المتفاوته شده و ضعفا و شرفا و خسه و إن تلک المراتب صادره عن البارى ء الفعال بالنظام و الترتيب الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخس منه بقاعده إمكان الأشرف كما هو المشهور و أما بالنظر الإجمالى و أن الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس أمر واحد و كلمه واحده منه تعالى تعلق بالماهيات التى فى السلاسل الطوليه و العرضيه دفعه واحده دهريه بل سرمديه و إنه أشرق على جميع هياكل التوحيد إشراقا واحدا وحده حقه ظليه. آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق فيسقط الوسائط و يعلم المصدر الواحد ذلک الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعله العلم بالمعلول و لكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالقدر المشترک بين الأقوال و بناء العلم الارتسامى على الترتيب السببى و المسببى و النظر التفصيلى بين هذا النمط، س قده

کونه تعالی عالما بجمیع الأشیاء علی النظام الأتم فکان علمه بجمیع ما عداه لازما لعلمه بذاته کما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته و أما کیفیه هذا العلم بالأشیاء- علی وجه لا یلزم منه تکثر فی ذاته و لا فی صفاته الحقیقیه و لا کونه فاعلا و قابلا و لا أیضا یلزم منه الإیجاب من جهه هذا العلم(۱) بالأشیاء هل هو قبل الأشیاء أو بعد الأشیاء أو مع الأشیاء بأن لا یعلم الأشیاء إلا حین وجودها فیکون للأشیاء فیه تأثیر و یکون بسبب الأشیاء بحال لم یکن من قبل علی ذلک الحال فلا- یکون واجب الوجود بالذات- واجب الوجود من جمیع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلی طبقات الکمال الإنسانی و الفوز بمعرفتها یجعل الإنسان مضاهیا للمقدسین بل من حزب الملائکه المقربین و لصعوبه درکها و غموضه زلت أقدام کثیر من العلماء حتی الشیخ الرئیس و من تبعه فی إثبات علم زائد علی ذات الواجب و ذوات الممکنات و حتی شیخ أتباع الرواقیین و من تبعه فی نفی العلم السابق علی الإیجاد فإذا کان حال هذین الرجلین مع فرط ذکائهما و شده براعتهما و کثره خوضهما فی هذا الفن هذا الحال فکیف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء و البدع و أصحاب الجدل فی الکلام و البحث مع الخصام.

و لأجل ما ذکرناه من الصعوبه و الإشکال أنکر بعض الأقدمین من الفلاسفه

۱- تعریض بالإشراقیین کما أن ما قبله تعریض بالمشائین و بیان اللزوم أن المختار عند الحکیم من کان فعله مسبوقا بالمبادی ء الأربعه من العلم و المشیه و الإراده و القدره و علی هذا المذهب لیس الفعل مسبوقا بالعلم حیث إن العلم عین الفعل فلم یکن مختارا تعالی عن ذلک علوا کبیرا و هم و إن قالوا بسبق العلم علی الفعل کما سیشیر إلیه فی وجه ضبط الأقوال إلا أنه لیس مرضیه قدس سره لأنه سبق بالاعتبار، س قده

علمه تعالی بشـی ء من الموجودات غیر ذاته و صـفاته التی هی عین ذاته کمـا أن منهم من نفی علمه بشـی ء أصـلا بناء علی أن العلم عنـدهم إضافه بین العالم و المعلوم و لا إضافه بین الشـی ء و نفسه أو صوره زائـده علی ذات المعلوم مساویه له فیلزم تعدد الواجب و إذا لم یعلم ذاته لم یعلم غیره إذ علم الشـی ء بغیره بعـد علمه بذاته فقد ضـلوا ضـلالا بعیدا و خسـروا خسـرانا مبینا فما أشنع و أقبح أن یدعی مخلوق لنفسه الإحاطه العلمیه بجلائل الملک و دقائق الملکوت و یسمی نفسه فیلسوفا حکیما ثم یرجع و یسلب العلم بشی ء من الأشیاء من خالقه الحکیم العلیم الذی أفاض ذوات العلماء و نور قلوبهم بمعرفه الأشیاء اللهم إلا أن یکون لکلام أولئک الفلاسـفه الأقدمین معنی آخر قصدوه غیر المدلول الظاهر أو کان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شیئا آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حیث نفوا عنه تعالی العلم الانفعالی و الصوره الذهنیه المنقسـمه- إلی التصور و التصدیق عند الناس أو ما یجری مجراها(۱) و الله أعلم بأسرار عباده

الفصل (۴) فی تفصیل مذاهب الناس فی علمه تعالی بالأشیاء

أحدها مذهب توابع المشائین

منهم الشـیخان أبو نصر و أبو علی و بهمنیار و أبو العباس اللوکری و کثیر من المتأخرین و هو القول بارتسام صور الممکنات فی ذاته تعالی و حصولها فیه حصولا ذهنیا(۲) علی الوجه الکلی.

الثانی القول بکون وجود صور الأشیاء فی الخارج

سواء کانت مجردات

۱- مثل أن یکون مراد من أنکر علمه بغیره نفی علمه بالغیر فی الأزل إذ لا غیر فی الأزل- و لم یعلم هـذا الرجل وحـدته الحقه و لا إحاطه الأزل و لا معنی کون شـیئیه الشی ء بتمامه و لا الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره و لا أنه لا منافاه بین أن لا یکون الغیر فی الأزل و بین أن یکون العلم بالغیر فی الأزل و بعـد اللتیا و التی و توجیهات کیت و کیت لا ینبغی أن یتفوه بهـذه الأقوال عاقل فضلا عن حکیم، س قده

۲- و إلیه ذهب عامه المتکلمین و إن تحاشوا عن تسمیته کلیا و تحاشی أکثرهم عن عده زائدا علی الذات، ط مد ظله

أو ماديات مركبات أو بسائط مناطا لعالميته تعالى بها و هو مـذهب شـيخ أتباع الرواقيه شـهاب الـدين المقتول و من يحذو حذوه كالمحقق الطوسى و ابن كمونه- و العلامه الشيرازى و محمد الشهرزورى صاحب كتاب الشجره الإلهيه.

الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله

و هو المنسوب إلى فرفوريوس مقدم المشائين من أعظم تلامذه المعلم الأول.

الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهى من إثبات الصور المفارقه و المثل العقليه

و أنها علوم إلهيه بها يعلم الله الموجودات كلها.

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها و هم المعتزله

فعلم البارى تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الأزل و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيه لأنهم قائلون بثبوت الأشـياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزله(۱).

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالى بجميع الممكنات

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشـياء و هو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علمان بالأشـياء علم إجمالى مقدم عليها و علم تفصيلى مقارن لها.

السابع القول بأن ذاته علم تفصيلى بالمعلول الأول

و إجمالى بما سواه و ذات المعلول الأول علم تفصـيلى بالمعلول الثانى و إجمالى بما سواه و هكـذا إلى أواخر الموجودات فهـذا تفصـيل المـذاهب المشـهوره بين الناس و ربما قيل فى وجه الضـبط- إن من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصـل عن ذاته أو لاـ- و القائـل بانفصـاله إمـا أن يقول بثبوت المعـدومات سواء نسـبها إلى الخارج كالمعتزله- أو إلى الـذهن كبعض مشايـخ الصوفيه مثل الشـيخ العارف المحقق محيى الدين العربى- و الشـيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يسـتفاد من كتبهما المشهوره أم لا- و على الثانى إما أن يقول(۲) بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجيه صور قائمه بذواتها

۱- متعلق بعينيا و هذا يشعر بعد القول بالثبوت قولين و يؤيده ما فى بعض النسخ فى بيان فذلكه الأقوال فهذه ثمانيه، س قده

۲- أو يقال إما أن يقول بسبق علمه على الأشياء و هو القول بالمثل أو لا فإما فى الكل و هو قول شيخ الإشراق و إما فى البعض و هو قول ثالس الملطى فإنه يقول بارتسام صور الأشياء فى العقل و حضور العقل عند الواجب تعالى، س قده

منفصله عنه و عن الأشياء و هى المثل الأفلاطونيه و الصور المفارقه أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجيه نفس تلك الأشياء فهى علوم باعتبار و معلومات باعتبار آخر- لأنها من حيث حضورها جميعا عند البارى و وجودها له و ارتباطها إليه علوم و من حيث وجوداتها فى أنفسها و لمادتها المتجدده المتعاقبه الغائبه بعضها عن بعض المتقدمه بعضها على بعض بحسب الزمان و المكان معلومات فلا تغير فى علمه تعالى بل فى معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابى و أبى على أو يقول إنه عين ذاته فحينئذ إما أن يقول إن ذاته متحده بالصوره العقليه كفرفوريوس و أتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالى بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذى أشرنا إليه فهذه ثمانيه احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب- فنحن نتكلم فى كل منها جرحا و تعديلا و نقضا و إبراما و نصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان- ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

الفصل (۵) فى الإشاره إلى بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلى أهل التصوف

و أما مذهب المعتزله

القائلين بأن المعدوم شى ء و أن المعدومات فى حال عدمها منفكه عن الوجود متميزه بعضها عن بعض و أنه مناط علم الله تعالى بالحوادث فى الأزل(۱) فهو عند العقلاء من سخيف القول و باطل الرأى و الكتب الكلاميه و الحكميه متكفله بإبطال شيئيه المعدوم و ما يجرى مجراه من هوساتهم

و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيه

فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزله فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى

۱- مع أنهم فى غنى عن أصل إثبات العلم لقولهم بعرى الذات عن الصفات، ط مد ظله

الأذهان(١) و سواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما فی وقت من الأوقات و التفرقه تحکم محض لکن لحسن ظننا بهذه الأکابر لما نظرنا فی کتبهم و وجدنا منهم تحقیقات شریفه و مکاشفات لطیفه و علوما غامضه مطابقه لما أفاضه الله علی قلوبنا و ألهمنا به مما لا نشک فیه و نشک فی وجود الشمس فی رابعه النهار حملنا ما قالوه و وجهنا ما ذکروه حملا صحیحا و وجها وجیها فی غایه الشرف و الأحکام کما سنشیر إلیه إن شاء الله تعالی مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجلیل لیست فی السخافه و البطلان و نبو(٢) العقل عنها بأقل من کلام المعتزله فیهما.

١- أی الأذهان العالیه و النشأه العلمیه إن قلت أین هذا من مذهب المعتزله- فإن المعتزله یقولون بثبوت الماهیات منفکه عن کافه الوجودات الخارجیه و الذهنیه و هؤلاء یقولون بثبوتها منفکه عن الخارجیه فقط بل إذا نسب إلی الأذهان لم یکن مجردا عن الوجود و هل هذا إلا کالوجود الذهنی فی الأذهان السافله للماهیات المنفکه عن الوجود الخارجی. قلت بطلان هذا و أمثاله لأصاله الوجود و اعتباریه شیئیه الماهیه أینما کانت و أنه لیس هناک شیئیتان إحداهما الوجود و الأخری ثبوت الماهیه و إن کانت مع الوجود الاثنینیه التی فی أذهاننا بمحض الاعتبار و قد مر أن التخلیه عن الوجود عین المحفوفیه به- و کان الشیئین الحاصلین بالتعمل وجود و وجود بالحمل الشائع أحدهما قابل و الآخر مقبول بالاعتبار فلیس فی الدار غیر الوجود دیار و بناء هذا القول أیضا علی أن ثبوت الماهیه مقابل الوجود فی ظاهر الأمر لکن نظره قدس سره لیس إلی هذا بل إلی مجرد أنها لیست موجوده بوجودها الخاص و أن ثبوتها مجرده عن الوجود الخاص أمر واضح الفساد بقرینه ما سیذکره فی الجواب من أنها و إن انفکت عن وجودها الخاص إلا أنها موجوده تطفلا لوجود الحق تعالی و لو کان نظره إلی ما ذکرنا کان المناسب فی الجواب أن یقال ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ینافی اعتباریتها کما فی تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفطن، س قده

٢- النبو التباعد عن الشی ء و التجافی منه

و من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكيه فى الباب السابع و الخمسين و ثلاثمائه منه و هو قوله إن أعيان الممكنات فى حال عدمها رائيه مرئيه- و سامعه مسموعه برؤيه ثبوتيه و سمع ثبوتى فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه فى اللسان العربى المترجم بكن(۱) فأسمعه أمره فبادر المأمور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات فى حال عدمها الأزلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته(۲) و تسبحه و تمجده بتسبيح أزلى و تمجيد قديم ذاتى و لا عين لها موجود انتهى و قال فى الفصوص إن العلم تابع للمعلوم(۳) فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه

۱- صفه قوله المعبر عنه فى اللسان العربى بكن و المعنى كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه و فعله الوجود المنبسط على الأشياء و الوجود لما كان فى الخارج عين الماهيه ترقى الشيخ و قال بل كان عين كلمته، س قده

۲- فى أحاديث أئمتنا ع مثل ذلك و عرفانها فى تلك الحال و تسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب تعالى و عدم إضافه وجود إلى أنفسها كما فى حال نقض ميثاقها أعنى فى هذا العالم فعدم إضافه الوجود إلى الأعيان هناك اعترافها هناك بأن الملك و الحمد له و إضافته إليها هاهنا إنكارها و نقض عهدها و إن أقرت باللسان، س قده

۳- هذا مذهب الأشاعره و قد حمل التابعيه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد- على معنى أصاله الموازنه فى التطابق و مراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع المعلوم بالذات هناك أعنى الماهيه من حيث هى التى بنفسها هى لا بجعل مؤلف لبطلانه فى الذاتيات و من العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته و من التابعيه تعينه و تلونه بلون الأعيان الثابته و أيضا اعتبار المعلوميه أى الماهيه من حيث هى مقدم على اعتبار الوجود أى وجود كان لأن ما بالذات مقدم على ما بالعارض و الحق الجمع فإن المعلوم متبوع فى التلون مثلا و العلم متبوع فى الوجود الأحدى و المعلوم تابع فى الوجود الكونى الخارجى. إن قلت كيف يطلب الأعيان هناك الظلم و الكفر و الشقاوه و كل أحد يطلب الخير و السعاده لنفسه فى كل نشأه لا الشر و الشقاوه. قلت الشر مثلا- هناك بالحمل الأولى شر لا- بالشائع لأنه بالشائع منافى وجود الشى ء كما أن الخير ملائمه و لا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهيه هناك وجودا هاهنا- يبرز ذاتها و لوازمها لا أن يرتفع نفس الموضوع أعنى تلك الماهيه المخصوصه من البين- كما أن ماهيه الألف التى تكون الاستقامه ذاتيه لها لا- بجعل مؤلف من جاعل و كذا ماهيه الدال التى اعوجاجها كذلك فى ذهن الكاتب تقتضيان وجودا فى الخارج يبرزهما على ما هما عليه و إلا لم تكونا ألفا و دالا، س قده

و حال عدمه ظهر بتلک الصوره فی حال وجوده و قد علم الله ذلک منه أنه هکذا یکون- فلذلک قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ* فلما قال مثل هذا قال أیضا ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَ لأن قولی علی حد علمی فی خلقی وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ أی ما قدرت علیهم الکفر الذی یشقیهم ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم أن یأتوا به بل ما عملناهم إلا بحسب ما علمناهم و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم علیه- فإن کان ظلما فهم الظالمون و لذلک قال وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله کذلک ما قلنا لهم(۱) إلا- ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومه لنا(۲) بما هی علیه من أن تقول کذا و لا نقول کذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم انتهی.

و قال فی موضع آخر فلیس للحق إلا إفاضه الوجود علی حسب مقتضی الأعیان.

۱- یعنی کما أن الأعیان فی الأزل لم یقولوا لنا بلسان قابلیاتهم إلا ما أعطته ذواتهم و قابلیاتهم بتلوناتهم المختلفه کذلک ما قلنا لهم فیما لا یزال إلا ما أعطته و اقتضته ذاتنا من مجرد القول غیر المتلون و هو کلمه کن الواحده فلیس شأننا إلا الإبراز و الإناره لکل ما کمن فی ذواتهم- أی شی ء کان من خیر أو شر و لیس سجیتنا إلا الجود و الکرم و طرد الظلمه و العدم قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ، س قده

۲- تنظیر أی کما أن ذاتنا و أسماءنا و صفاتنا التی هی عین ذاتنا معلومه لنا علی ما هی علیه کذلک صور أسمائنا و هی الأعیان و فیه إشاره أیضا إلی القاعده المشهوره فی إثبات علمه بالغیر و هی العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول، س قده

أقول هـذه الكلمات و أشباهها داله بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات- عنـدهم منفكه عن الوجود فى الأعيان فلا فرق بين مذهبهم و مذهب المعتزله فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحاله تقدم الماهيه على الوجود تقدما و لو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمى تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا- أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم(۱) أن الأشياء الكثيره قد تكون موجوده بوجود واحد على وجه بسيط و قد توجد بوجودات متعدده متكثره حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعى و إذا قيل كذا موجود فى الخارج أو فى الذهن أريد به الوجود التفصيلى لأنه الوجود الذى يخصه تلك الماهيه و لا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذى يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان و الفيل و البقر و غيرها فأما الوجود البسيط الإجمالى الذى فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحده بعضها مع بعض فى ذلك الوجود مع تغايرها فى المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شى ء من تلك المعانى و الحقائق- بأنه وجود له إذا العرف جار(۲) بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

۱- هذا ما وعده آنفا أن يشير إلى توجيه لكلامهم لكنا قد أشرنا فيما تقدم مرارا أن الذى ذهب إليه قدس سره فى كيفيه تحقق العلم الحصولى أعنى الماهيه الذهنيه التى لا تترتب عليها الآثار لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهويه فى ظرف التجرد العقلى فلا سبيل إلى إثبات العلم الحصولى فى المجردات العقليه و ما فوقها فلا معنى لثبوت الماهيات و الأعيان الثابته بثبوت الأسماء و الصفات قبل وجوداتها العينيه بأى نحو من الثبوت فرض نعم ثبوت الكمالات الوجوديه المفصله عينا على نحو الإجمال فى المراتب العاليه من الوجود على القول بالتشكيك مما لا ينبغى أن يرتاب فيه لكنهم لا يرون للوجود كثره تشكيكيه و لا لغير الذات المتعاليه وجودا حقيقيا غير مجازى، ط مد ظله

۲- أى المتعارف بين العقول النظريه جار بكذا أو العرف العام جار بكذا و يكون إشاره إلى كون المطلوب فطريا فلا يرد أن الحقائق لا تقتنص من العرف، س قده

الذی لا یشارکه فیه غیره دون الوجود البسیط العقلی الذی یجتمع فیه مع ذلک الشی ء أشیاء کثیره.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذی أقیم البرهان علی استحالته هو ثبوت الماهیه مجرده عن الوجود أصلا سواء کان وجودا تفصیلیا أو وجودا إجمالیا و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذی به تصیر أمرا متحصلا بالفعل متمیزا عن ما سواها فلا استحاله فیه بل الفحص البالغ و الکشف الصحیح یوجبانه کما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعیان الثابته فی حال عدمیتها اقتضت کذا أو حکمها کذا فأرادوا بعدمها- العدم المضاف إلی وجودها الخاص المنفصل فی الخارج عن وجود آخر لغیرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالی ینسحبها کلها لأن تلک الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی و لا شک أن أسماءه تعالی و صفاته کلها مع کثرتها و عدم إحصائها- موجوده بوجود واحد بسیط فلم یکن هی بالحقیقه معدومات مطلقه قبل وجوداتها العینیه بل المسلوب عنها فی الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا یحصل فرق تام و بون بعید بین مسلک التصوف و مسلک الاعتزال و قد أسلفنا لک فی مباحث تقاسیمهم صفات الله و أسماءه أنموذجا من هذا الباب و تلمیحا إلی معرفه عالم الأسماء- و أن ذلک العالم عظیم جدا و سینکشف لک(۱) أن هذا المنهج قریب المنهج من مذهب من رأی من الأقدمین أن علم الباری بالأشیاء قبل وجودها عباره عن عقل بسیط أزلی و مع بساطته و أزلیته و وجوبه الذاتی هو کل الأشیاء علی وجه أعلی و أرفع و أشرف و أقدس إذ کما أن للأشیاء وجودا طبیعیا فی هذا العالم و وجودا مثالیا إدراکیا جزئیا فی عالم آخر و وجودا عقلیا کلیا فی عالم فوق الکونین فکذلک لها وجود أسمائی إلهی فی صقع ربوبی یقال له فی عرف المصوفیه عالم الأسماء

۱- أی إلی هنا انکشف لک تبعیده من منهج الاعتزال و سینکشف لک تقریبه من منهج الأقدمین، س قده

الفصل (۶) فی حال ما ذهب إلیه الأفلاطونیون القائلون بالمثل العقلیه و الصور الإلهیه و حال ما ینسب إلی فرفوریوس و أتباعه من اتحاد العاقل و المعقول

أما مذهب القائلین بالمثل فهو و إن كان مذهبا منصورا عندنا حیث ذببنا عنه و برهنا علیه و أحكمنا برهانه و شیدنا أركانه و رفعنا بنیانه كما سبق القول فیه فی العلم الكلی المذكور فی السفر الأول من هذا الكتاب لكن فی جعل تلك الصور- مناطا للعلم الأزلی الكمالی الإلهی السابق علی كل ما سواه موضع بحث و محل قدح- لأن علمه تعالی قدیم واجب بالذات و هذه الصور متأخره الوجود عنه تعالی- و عن علمه بذواتها(۱) فكیف یكون هی بعینها علمه بالأشیاء فی أزل الآزال.

و أیضا هذه الصور المفارقه لكونها موجودات عینیه لا ذهنیه ننقل الكلام إلی كیفیه علمه بها قبل الصدور فیلزم إما التسلسل(۲) أو القول بأن الواجب تعالی- لا یعلم كثیرا من الأشیاء قبل تلك الأشیاء بل استفاد علمه بها منها و إنه لو لا تلك الأشیاء لم یكن هو عالما بحال و الأصول الماضیه الحقه المتكرره تبطل هذا و أمثاله و أما المنسوب(۳) إلی فرفوریوس فقد بالغ الشیخ الرئیس و من تأخر عنه إلی یومنا هذا فی الرد علیه و تزییفه و تسفیه عقل قائله كما یظهر لمن تصفح كتب الشیخ

۱- مبنی علی ما أشیر إلیه سابقا و سیبحث عنه تفصیلا أن الأشیاء معلومه تفصیلا فی مقام الذات و إلا فالخصم غیر مسلم لما ذكره، ط مد ظله

۲- فلو كانت تلك الصور العلمیه معلومه بصور أخری لزم التسلسل أو بنفسها لزم الجهل قبلها، ط مد ظله

۳- اعلم أن اتحاد العقل و المعقول إن استعمل فی مقام العلم الكمالی الذاتی فمعناه كون بسیط الحقیقه بوحدته و بساطته كل المعقولات و إن استعمل فی مقام العلم التفصیلی فمعناه اتحاد إشراقه بكل معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد فی مقام الظهور للحقیقه الظاهره، س قده

كالشفاء و النجاه و الإشارات و كتب الشيخ الإشراقی كالمطارحات و حكمه الإشراق و التلويحات و كذلک كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمی بالتحصيل- و كتب المحقق الطوسی و الإمام الرازی و غير هؤلاء من اللاحقين و قد تكلمنا فی هذا المقام(۱) فی مباحث اتحاد العقل و المعقول من الفن الكلی بما لا مزيد عليه- و من أراد الاطلاع علی كيفيه هذا المذهب و حقيته و دقته و لطافته فليراجع إلی ما هناک- حتی يظهر له علو مرتبه قائله فی الحكمه و رسوخه فی العلم و صفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوه خوض فی العلوم و شده غور فی التفكر و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء

الفصل (۷) فی حال القول بارتسام صور الأشياء فی ذاته تعالی

اشاره

فتقريره علی ما يستفاد من كلام الشيخ فی أكثر كتبه هو أن الصور المعقوله قد تستفاد عن الصور الموجوده فی الخارج كما تستفاد من السماء و هيئتها و أشكالها الخارجيه بالحس و الرصد صورتها العقليه و قد لا يكون الصوره المعقوله مأخوذه عن المحسوسه- بل ربما يكون الأمر بالعكس كصوره بيت أنشأها البناء أولا فی ذهنه بقوه خياليه- ثم تصير تلک الصوره محركه لأعضائه إلی أن يوجدها فی الخارج فليست تلک الصوره وجودها العلمی مأخوذا من وجودها الخارجی بل وجودها الخارجی تابع لوجودها العلمی و قد مر فی مباحث الكيفيات النفسانيه من الفلسفه الأولی أن جنس العلم الذی من جمله أقسامها و أجناسها منقسم إلی فعلی و انفعالی و الفعلی منه ما يكون سببا لوجود المعلوم فی الخارج و الانفعالی بعكس ذلک سواء كانت السببيه سببيه تامه استقلاليه أو لا- فعلم صانع البيت بالبيت الذی يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر فی ذلک إلی قابل و آله و وضع خاص و زمان خاص و شرائط أخری.

فنقول نسبه جميع الأمور فی هذا العالم إليه تعالی نسبه صنع الصانع

۱- تأييد لأصل قوله باتحاد العاقل و المعقول و أما توجيه علم الواجب التفصيلی قبل الإيجاد بذلک فيرد عليه جل ما يرد علی القول بالصور المرتسمه علی ما سيجی ء تفصيله و لعل المصنف قدس سره لم يذكر المناقشه فيه لذلک، ط مد ظله

المختـار إلى نفسه الصـانعه و نسـبه تصـنيف الكتـاب الحكمى إلى نفس مصـنفه العليم الحكيم لو كـانت تامه الفاعليه بأن يكون مجرد تصوره كافيـا لحصول صـنعه أو تصـنيفه فى الخـارج فصـدور الأشـياء عن البـارى جـل اسـمه فى الخـارج بأنها عقلت أولا فصـدرت و تعقله تعـالى إياهـا ليست بأنها وجـدت أولا فعقلت لأن صـدورها عن عقله لا عقله من صـدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشـياء قيـاس أفكارنا التى نسـتنبطها أولا ثم نوجـدها من جهه أن المعقول منها سـبب للموجود فى الجمله مع وجوه من الفرق كثيره فإنا لكوننا ناقصـين فى الفاعليه نحتاج فى أفاعيلنا الاختياريه إلى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل و تخيله و إلى اسـتخدام قوه محركه و اسـتعمال آله تحريكيه طبيعيه- كالعضلات و الرباطات و الأيدى و الأرجل و خارجيه غير طبيعيه كالفأس و المنحت و القلم و المـداد و انقيـاد مـاده صـالحه لقبول تلـك الصوره و الأـول تعـالى لكونه تـام الإيجاد و الفاعليه كما أنه تام الوجـود و التحصـل إنمـا أمره إذا أراد شـيئا أن يقـول له كن فيكون فقوله و كلاـمه الـذى(۱) هو تـابع لإراداته الـذاتيه هو تعقله للأشياء- فكينونيه الأشياء فى الخارج تابعه لمعقولها الذى هو عباره عن قوله و تلك الصور العقليه هى كلمات الله التامات التى لا تنفد فالكتاب الإلهى المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه و أحسـنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجيه على قول الله و كلامه العقلى المطابق لها- المترتب على إرادته الأزليه الذاتيه و سنحقق معنى الكلام و الكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله فى ذاته

بأنه يعلم ذاته و ذاته سـبب للأشـياء و العلم بالسـبب التام للشـى ء يوجب العلم بذلـك الشـى ء فذاته يعلم جميع الأشياء فى الأزل لكن الأشياء كلها غير موجوده فى الأزل

۱- كون الصور المرتسـمه كلاما باعتبار انبعاثها عن الذات لا مسـتفاده عن الأشياء و باعتبار إعرابها عما فى الضمير الغيبى المطلق و المراد بتابعيتها تأخرها السـرمدى و بالإراده الـذاتيه العلم المقدم على هذه الصور المرتسـمه الإجمالى بالأشـياء الذى هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوى فيه إراده الأشياء لأن من أحب شيئا أحب آثاره، س قده

بوجود أصیل فلو لم یکن أیضا موجوده بوجود علمی غیر أصیل لم یتحقق العلم بها(۱) إذ العلم یستدعی تعلقا بین العالم و المعلوم سواء کان نفس التعلق و الإضافه أو صوره موجبه لها و التعلق بین ذات العالم أو صفته و بین المعدوم الصرف ممتنع- لاستیجاب النسبه تحقق الطرفین معا بوجه من الوجوه و لما امتنع تحقق العالم بأجزائه فی الأزل و إلا لزم قدم الحوادث فبقی کونها موجوده بالوجود العقلی الصوری عند الباری قبل وجودها الخارجی فذلک إما بأن تکون منفصله عن الواجب تعالی- فیلزم المثل الأفلاطونیه و إما بأن یکون أجزاء لذاته فیلزم الترکیب فی ذاته و کلا الشقین محالان أو بأن تکون زائده علی ذاته لکنها متصله بها مرتسمه فیها و هو المطلوب.

و أورد علیه أنه منقوض بالقدره الإلهیه الأزلیه لأنها أیضا صفه ذات تعلق بالمقدورات و لا شک أن قدره الله تعالی شامله لجمیع الأشیاء(۲) مبدعها و کائنها- إذ الکل صادره عنه إما بوسط أو بغیر وسط فلا بد أن یکون للمکونات وجود فی الأزل بأعیانها لا بصورها العلمیه لأن ذواتها العینیه مقدوره له لا صورها العقلیه فقط لکن وجود الحوادث فی الأزل محال فظهر النقض لجریان الدلیل و تخلف المدلول.

و أجاب بعض الأزکیاء عن هذا النقض بأن مثل هذه النسبه لا یقتضی وجود الطرفین تحقیقا بل یکفی فیها الوجود التقدیری إذ النسبه نفسها تقدیریه الوجود- ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذکره قال فالوجه أن یقال إن النسبه و إن لم تقتض تحقق الطرفین بالفعل لکن تحقق العلم یقتضیه لأن العلم یستلزم انکشاف المعلوم عند

۱- الملازمه ممنوعه لأن شیئیه الماهیه بلا وجود عینی أو ذهنی مصححه للتعلق کما هو مذهب المعتزله و هو و إن کان باطلا فی الواقع إلا أنه لا بد للمستدل أن یتعرض لإبطاله کما تعرض لغیره مما هو باطل عنده و قس علیه قوله فبقی کونها موجوده، س قده

۲- کأن قائلا یقول یکفی لتعلق القدره الأزلیه المبدع الأزلی کالعقل الأول فإن إمکانه الذاتی یکفی بمجرده لقبوله الوجود من القادر الأزلی کیف و إمکان الکائن أزلی کما قالوا إنه فرق بین إمکان أزلیه الکائن و أزلیه إمکانه فأجاب بأن القدره علی الکائن أیضا فی الأزل، س قده

المعلوم و تميزه و المعدوم الصرف لا انكشاف له و لا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه و أما النقض بالقدره فيمكن دفعه بأن القدره و إن سلم جريان الدليل فيها و إن حكمها حكم العلم فى اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم فى القدره الأزليه إذ كما فى العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته و ذلك الوجود الصورى كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ و غيره من القائلين بارتسام صور الأشياء فى ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصله فيه تعالى كذلك صادره عنه و أما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففى غايه الركاكه من وجوه(۱) أولها حكمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير- و ليس كذلك كما علمت فى مباحث مقوله الإضافه من أن لها حظا من الوجود الخارجى- و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينيه لكنها من الانتزاعيات التى تستدعى(۲) وجود الطرفين و ثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلى و القدره الأزليه بكون أحدهما يستدعى التعلق دون الآخر تحكم بحت لما سبق من أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده و لها وجود واحد و لا يجوز قياس قدرته

۱- أى من مجموع الوجوه فإن الحكم بأن وجود النسب بمعنى وجود منشإ انتزاعها ليس أول قاروره كسرت فى الإسلام لأنه وقع من أكثرهم فليس هذا مناط غايه الركاكه- و إن أريد أنها عنده كأنياب الأغوال حيث قال إذ النسبه تقديريه الوجود فالمراد بالتقدير هاهنا مثل ما يوجد فى القضيه الحقيقيه لا تقدير العقل المقابل لتجويزه أى يكون لها وجود على حده فى العقل بعد ما اعتبرها المعتبر و أما قبله فوجودها وجود منشإ انتزاعها فى الخارج- إذ فيه مصحح لانتزاعها، س قده

۲- فإن من الانتزاعيات ما لا يستدعى شيئين كالعمى المنتزع من زيد الأعمى و منها ما يستدعيهما كالأخوه المنتزعه منه و من عمرو فعنوان النسبه المقوليه ناطقه بذلك نعم لو كانت الإضافه إشراقيه لا يستدعيهما و لا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله إذ النسبه نفسها تقديريه الوجود، س قده

تعالی علی قدره الإنسان فإن القدره فینا عین القوه و الاستعداد للفاعلیه(۱) و فیه تعالی نفس الإیجاب و التحصیل فوزان علمه و قدرته فی تعلقهما بالممکنات واحد- من غیر تفاوت.

تنبیه و إشاره

إن خلاصه ما ذکره الشیخ فی إلهیات الشفاء أن الواجب تعالی یعقل الأشیاء و لا یجوز علیه أن یعقل الأشیاء من الأشیاء و إلا فذاته إما متقومه بما یعقل من الأشیاء فیلزم الترکیب فی ذاته و هو محال و إما عارضه لها(۲) أن یعقل الأشیاء فلا یکون واجب الوجود من کل جهه و هو أیضا محال و یکون لو لا- أمور من خارج لم یکن هو بحال و یکون له حال لا یلزم عن ذاته بل عن غیره فیکون لغیره فیه تأثیر و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه إذ قد سبق أن کل ما یعرض له أمر من خارج(۳) فلا بد فیه من قوه انفعالیه فیلزم فیه الترکیب الخارجی من شیئین شی ء

۱- إنما قال للفاعلیه إشاره إلی أنه لا یلزم علی ذلک القائل کون القدره عین القوه و الاستعداد کما یتوهم لأن قدرته تعالی بالفعل عنده و أنما أثرها الذی هو الفعل بالقوه- کما أن القدره علی الکتابه للفاعل الکاتب الماهر المحصل لملکه الکتابه بالفعل و إن کانت الکتابه له حین لا یکتسب بالقوه و هذه شی ء من مقوله الفعل و تلک شی ء آخر من مقوله الکیف، س قده

۲- أی من خارج ذاته فلا- یرد علی الشیخ نفسه ما أورده لأن الصور منبعثه عن ذاته تعالی عنده و نسبته إلیها نسبه الفاعل إلی الفعل لا نسبه القابل کما إذا اتصف بها من خارج- و قوله و یکون و لو لا أمور من خارج أی لو لا وجود فاعل الصور، س قده

۳- أی عروضا خارجیا بحیث یکون للمعروض مرتبه من الوجود متقدما علی وجود العارض و یکون العروض عروض المقبول للقابل و المراد بالقوه الانفعالیه الماده و حینئذ لزوم الترکیب الخارجی ظاهر و لا ینتقض هذا و کذا ما بعده من الجسمیه أو الجسمانیه بالعقل- إذ یعرض له الوجود من خارج فإنه ممکن و له من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس و لیس فیه ترکیب خارجی و لا جسمیه أو جسمانیه و وجه عدم الانتقاض أنه لا ماهیه للعقل علی التحقیق و علی المشهور من أن له ماهیه فلا عروض خارجی للوجود بالنسبه إلی الماهیه- فی المواضع الأخر فکیف فی العقل و أیضا القابل فی العقل هو الماهیه و القوه إمکان ذاتی و فی الواجب تعالی حینئذ القابل وجود صرف عین الواقع و متن الأعیان فالقوه إمکان استعدادی و حامل الاستعداد هو الماده و لا بد لها من صوره فیلزم التجسم لا محاله- تعالی الواجب القدوس عن ذلک علوا کبیرا، س قده

هو به موجود بالفعل و شی ء هو به بالقوه و کلما هو کذلک لم یکن واجب الوجود بالذات لأنه بسیط الحقیقه من کل جهه.

و أیضا کل ما یعرض له شی ء لا من ذاته بل من غیره و یکون فیه معنی ما بالقوه فهو لا محاله جسم أو جسمانی و الواجب لیس کذلک فبطل من هذه الأصول کون عاقلیته مستفاده من غیره أو حاصله بعد ما لم یکن و من وجه آخر لا یجوز أن یکون عاقلا لهذه المتغیرات مع تغیرها من حیث تغیرها عقلا زمانیا مشخصا فیکون لکل واحده منها صوره أخری علی حده و لا شک أنها متضاده متفاسده غیر باقیه بعضها مع بعض فیکون ذات الباری محلا للمتغیرات و المتضادات فیکون إله العالم ماده جسمانیه تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا.

و أیضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدرکت بصورها الکونیه أو بما یطابقها من جهه شخصیتها و جزئیتها و تغیرها و تکثرها لم یکن إدراکها علی هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخیلا فتکون القوه المدرکه لها قوه حساسه أو قوه خیالیه إذ قد ثبت فی موضعه أن المدرک فی درجه الوجود کالمدرک فالصور المحسوسه و المتخیله لکونها شخصیه متجزیه لا بد أن تدرک بآله جسمانیه متجزیه فلا بد أن یدرک الواجب تعالی هذه الأشیاء علی نحو آخر غیر الإحساس و التخیل و نحوهما کالعقل المتغیر و کما أن إثبات کثیر من الأفاعیل له تعالی بلا وسط نقص کذلک إثبات کثیر من التعقلات بل الواجب الوجود یعقل کل شی ء علی نحو کلی(۱) و مع ذلک فلا یعزب عنه شی ء شخصی

۱- المراد بالکلیه فی کلامه کما وقع السعه و الإحاطه أی یعقل الشی ء بصوره محیطه به و بغیره فیعقله و یعقل غیره بصوره واحده و هذا کقول الإشراقیین إن رب النوع کلی ذلک النوع و معلوم أنه فرد إبداعی غیر داثر و لا زائل لکنه محیط بکل الأفراد الطبیعیه و کإطلاق الریاضیین الکلی علی الفلک المحیط مع شخصیته و إطلاق الکلیه علی الإحاطه الوجودیه العینیه- کإطلاق الإحاطه علی الکلیه حیث یسمی القضیه الکلیه بالمحیطه، س قده

فلا یعزب عنه مثقال ذره فی السماوات و لا فی الأرض و هذا من العجائب التی یحتاج تصورها إلی لطف قریحه.

و أما کیفیه ذلک فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ کل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما یتولد عنها و لا شی ء من الأشیاء یوجد إلا و قد صار من جهه ما یکون واجبا بسببه و قد بینا هذا فیکون هذه الأسباب تتأدی بمصادماتها إلی أن یوجد عنها الأمور الجزئیه فالأول تعالی یعلم الأسباب و مطابقاتها و یعلم ضروره ما تتأدی إلیها و ما بینها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه لیس یمکن أن یعلم تلک و لا یعلم هذه فیکون مدرکا للأمور الجزئیه من حیث هی کلیه و قال أیضا و لا یظن أنه لو کانت للمعقولات عنده صور و کثره کانت کثره الصور التی یعقلها أجزاء لذاته کیف و هی تکون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه یعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته علی أن المعقولات و الصور التی له بعد ذاته أنما هی معقوله علی نحو المعقولات العقلیه لا النفسانیه(۱) و إنما له إلیها إضافه المبدإ الذی یکون عنه لا فیه بل إضافات علی الترتیب بعضها قبل بعض و إن کانت معا لا تتقدم و لا تتأخر فی الزمان فلا یکون هناک انتقال فی المعقولات قال فیکون العالم الربوبی محیطا بالوجود الحاصل و الممکن و تکون لذاته إضافه إلیها من حیث هی معقوله لا من حیث لها وجود فی الأعیان فبقی لک(۲) النظر فی حال وجودها معقوله أنها تکون موجوده فی ذات الأول کاللوازم التی تلحقه و یکون لها وجود مفارق لذاته و ذوات غیره کصور مفارقه علی ترتیب موضوعه فی صقع الربوبیه(۳) أو من حیث هی موجوده فی عقل أو نفس

۱- أی لا المعقولات التدریجیه المتعاقبه و هی ما مر بقوله کالعقل المتغیر، س قده

۲- أی إذا عرفت أن الإضافه العقلیه إلیها لیست من حیث وجودها العینی فبقی لک النظر فی وجودها العقلی أی فی وجود صورها العلمیه أنه هل هو بطریق قیامها بذاتها أو بطریق قیامها بأمر آخر، اد

۳- لما کان المفروض مفارقتها لم یکن المراد من وضعها فی صقع الربوبیه تقویمها أو عروضها للذات و هو ظاهر بل المراد منه تخلقها بأخلاق الله و اتصافها بصفاته و استهلاک أحکام الإمکان تحت أحکام الوجوب فإن مناط غلبه السوائیه الحرکه و الماده و لواحقها و هی عنها منتفیه و لذا تسمع المصنف کثیرا ما یقول إن العقول باقیه ببقاء الله و قدیمه بقدمه فلا ینافی قدمها ما قال المحققون إنه لا قدیم سوی الله تعالی و إذا کانت العقول هکذا و هی من أفعاله- فما ظنک بصفته تعالی و الصفه أشد اتصالا بالموصوف من الفعل و إن کان الفعل من المبدعات- و إذا عرفت هذا فلا وجه لما قیل علی الشیخ إنه لا یدری أحد ما هذا الصقع، س قده

إذا عقـل الأـول هـذه الصور ارتسـمت فی أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعه- لتلك الصور المعقوله و تكون معقوله له على أنهـا فيه و معقوله للأول على أنها عنه و يعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبـدأ لها فيكون من جمله تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسـطه بل يفيض عنه وجوده أولا و ما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا و كـذلك يكون الحال فی وجود تلك المعقولات و إن كان ارتسامها فی شـی ء واحد لكن بعضـها قبل و بعضـها بعد على الترتيب السببی و المسببی و إذا كانت تلك الأشياء المرتسمه(۱)(۲) فی ذلك الشی ء من معلولات

۱- أی إذا كانت تلك الصور المرتسـمه فی عقل أو نفس من معلولات الأول فيـدخل فی جمله ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيلزم أن يكون هـذه العقليه نفس وجود تلك الصور لا ممايزه لوجودها و إلا لزم التسـلسل لأنه إذا كان عقله أن ذاته مبـدأ للصور غير وجود الصور فيكون هـذه العقليه غير تلـك الصور فلهـا أيضـا وجود لأنها من اللوازم فلها أيضا عقليه أخرى لأن عله الوجود هی العقليه فلاـ بـد أن يكون تلـك الصور نفس عقـل المبـدإ المبـدإ للخير فحينئـذ لاـ يكون صـدورها على مـا قلنـا من أنه إذا عقلها وجـدت لأن هـذا القول حينئـذ بمنزله أن يقال- لأنه عقلها أو لأنها وجـدت و هـذا باطل فلا يمكن أن يكون الصور فی نفس أو عقل، اد

۲- يتراءی فی ظاهر الأمر أن يتكلم الشـيخ فی نفس ذلك الشی ء أن عقله ليس نفسه- بل مقدم عليه حتی يصدق فی حقه عقل فوجد و صورته يكون حينئذ فی عقل آخر أو نفس أخری- فيتسـلسل لا فی الأشياء المرتسمه فإنه مشترك الورود عليه و على ما هو الحق عنـده من ارتسام الصور فی ذاته تعالى لكن بعـد التدقيق تعلم أن الحق ما قاله لأن الصور حينئذ موجودات عينيه فتكون مسـبوقه بـالعلم و ليست ذهنيه علميه لتكون مسـتغنيه عن علم آخر و الصور الأـخری أنما كانت علميه غير عينيه إن ارتسـمت فی ذاته تعالى إلا أن الشـيخ غلب الصور و محلها أيضا مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما أورده المصنف قده على مذهب القائلين بالمثل الأفلاطونيه سابقا، س قده

الأول فيـدخل فى جمله ما الأول يعقل ذاته مبـدأ له فيكون صـدورها عنه ليس على ما قلناه من أنه إذا عقل خيرا وجد لأنها نفس عقله للخير أو يتسلسل الأـمر- لأـنه يحتـاج إلى أن يعقـل أنها عقلت و كـذلك إلى ما لا نهايه له و ذلك محال فهى نفس عقله للخير فـإذا قلنـا لمـا عقلهـا وجـدت و لم يكن معهـا عقل آخر و لم يكن وجودها إلا أنها تعقلات فإنما يكون كأنا قلنا لأنه عقلها أو لأنها وجـدت عنه وجـدت عنه فإن جعلت هـذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود و إن جعلتها أمورا مفارقه لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونيه و إن جعلتهـا موجوده فى عقـل ما عرض أيضا ما ذكرناه قبل هـذا من المحال(١) فينبغى لك أن تجتهـد جهـدك فى التخلص عن هـذه الشـبهه و تتحفظ أن لا تتكثر ذاته و لا تبالى بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما(٢) ممكنه الوجود فإنهـا من حيث هى عله لوجود زيد ليست بواجبه الوجود

١- و هو لزوم أن يكون هذا العقل أيضا مسبوقا وجوده بعقل آخر فيدور أو يتسلسل، اد

٢- مراده قـدس سـره بالإضـافه الإضـافه المقـوليه و كـذا بـالعليه و الحكم متـوجه إلى القيـد المـأخوذ معه و ليس مراده الإضـافه الإشـراقيه و العليه الحقه الحقيقيه بل الحقه الظليه التى هى نور الوجود و ظله الممـدود فإن واجب الوجود بالـذات واجب الوجود من جميع الجهـات و أمـا الإضافه المقوليه و هى مفهوم ذهنى انتزاعى فمعلوم زيادتها و إمكانها و كيف يحتمل كونه واجبا و مع ذلك لا غرو فى كونها صـفه للعنوان و الوجه و وجه الشـى ء هو الشـى ء بوجه ضـعيف- و هذا كالصفات الانتزاعيه من الكليه و الأبوه و غيرهما للإنسان فهـذا معنى زياده الصـفات الإضافيه- كما مر فى الحواشـى السابقه ثم إنه إشاره إلى ارتضاء كون الصور المعقوله لواحق ذاته كمـا يعبرون عنهـا بلوازم الأول و إلى الاعتـذار عن ملاصـقته الممكن بأن الممكن بالحقيقه ليس إلا مفهوم العالميه الإضافيه و أما نفس الصور فهى واجبه بوجوب الذات الأقدس قديمه بقدمه باقيه ببقائه أزيد مما يقال فى العقل الأول إنه باق ببقائه لا بإبقائه، س قده

بل من حيث ذاتها و تعلم أن العالم الربوبى عظيم جدا و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشـى ء صوره من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشـى ء صوره معقوله من حيث هى معقوله بلاـ زيـاده و هو يعقـل ذاته مبـدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول- كمـا هو مبـدأ لفيضـان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهـد فى تأمل الأصول المعطاه و المسـتقبله ليتضـح لك ما ينبغى أن يتضح انتهى ما ذكر.

و فيه أمور مسـتقيمه شـريفه و أمور متزلزله و كلما يسـتقيم فيه و يصح من المقدمات- التى يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبـل وجودهـا و أن الموجـودات حاصـله عنـده تعـالى بصورهـا العقليـه قبـل وجودهـا فهى مشـتركه بين إثبـات الصـور المفـارقه الأفلاـطونيه و بين إثبـات الصور الموجوده عنـده فى ذات الأـول من كون عقله تعـالى لـذاته عله عقله لهـا و أن كثرتها كثره بعد الذات الأحديه و أنها صادره عنه على الترتيب السـببى و المسـببى(۱) و إن حيثيه كونهـا معقوله له تعالى بعينها حيثيه- صـدورها عنه(۲) بلاـ اختلاف جهه و أنها ليست مما عقلت فوجـدت أو وجـدت فعقلت- بل وجـدت معقوله و عقلت موجوده و أن كمال الأول و مجـده فى أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشـياء لا فى نفس حصولها له فعلوه و مجده بذاته لا بتلك الصور العقليه إلى غير ذلك و كلما يسلك بها طريق الارتسام فهى متزلزله كما ستعلم فيما بعد.

ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ و حاولوا القدح فى هذا المذهب

اشاره

لم يقدروا عليه و لم يأتوا بشى ء إلا و قد نشأ من قله تدبرهم فى كلامه أو من قصور

۱- هذا أنما يستقيم فى الطبقه الطوليه من العقول و أما المثل الأفلاطونيه فلا ترتيب سـببى و مسببى فيها و تسميتهم إياها بالعقول العرضـيه و الطبقه المتكافئه ينادى بـذلك اللهم إلا أن يقال- الترتيب الذى فى العقول الطوليه يكون لهذه بالعرض لأنها تحصـل من إشراقات تلك و مشاهداتها، س قده

۲- إشاره إلى ۱۹۸ قول الشيخ و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشى ء صوره من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشى ء صوره معقوله من حيث هى معقوله فأفاد أن ما ذهب إليه الشيخ من الفرق بين الصورتين صحيح و أن الصور المفاضه عن الله من القسم الثاني، اد

قرائحهم و أذهانهم أو من عدم خوضهم فی الأصول الحکمیه کما ینبغی.

فمنهم أبو البرکات البغدادی

حیث ذکر فی کتابه المسمی بالمعتبر قوله لو کان علمه مستفادا من الأشیاء لکان للغیر مدخل فی تتمیم ذاته منقوض بکونه تعالی فاعلا للأشیاء فإن فاعلیته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فیجب أن یکون لفعله- مدخل فی تتمیم ذاته و ذلک باطل فیلزم نفی کونه فاعلا للأشیاء فکما أن هذا الکلام باطل فکذا ما قاله أقول وجه اندفاعه کما أشیر إلیه أن الفاعلیه کالعلم و القدره و نحوهما قد تطلق و یراد بها نفس الإضافه المتأخره عن وجود الطرفین بلا شک و قد تطلق و یراد مبادی تلک الإضافات(١) فهی متقدمه علیها و لیست تلک المعانی من الصفات الکمالیه له تعالی إلا باعتبار مبادیها المتقدمه علی الإضافه فکما أن فاعلیته الحقیقیه لا یتوقف علی وجود الفعل لأن وجود الفعل یتوقف علیها و إلا لزم الدور فوزان ذلک فی علمه أن یجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

و من القادحین فی هذا المذهب أشد قدح شیخ أتباع المشرقیین

المحیی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور و الظلمه حیث قال فی المشرع السابع من إلهیات کتابه المسمی بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض کثیره و لکن لا ینفعل عنها إنما ذکروه لیظن الجاهل أن فیه معنی فإنه یوهم أن الانفعال لا یقال إلا عند تجدد کما یفهم من مقوله أن ینفعل و هذا لا یغنیهم فإنه و إن لم یلزم الانفعال التجددی من وجود عرض و لکن یلزم بالضروره تعدد جهتی الاقتضاء و القبول کما سبق أن الفعل بجهه و القبول بأخری ثم کیف یصدق عاقل بأن ذاتا تکون محلا لأعراض و لا یتصف بها و قد تقررت فیها و هل کان اتصاف الماهیات بصفات فیها إلا لأنها کانت محلا لها انتهی کلامه.

١- کالصور النوعیه المسخنه الناریه فإنها فاعلیه النار مقدمه علی الفاعلیه التی هی الإضافه المتأخره، س قده

أقول ما ذكروه حق و صدق من عدم تكثر الحيثيه و اختلافها إلا فى اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال التجددى الاستعدادى(١) دون اجتماع الإيجاب و مطلق القبول فإن المعلول الصادر بإيجاب العله و اقتضائها إذا كان وجوده فى نفسه بعينه وجوده العرضى كما هو شأن الأعراض فحيثيه صدور مثل هذا المعلول هى بعينها حيثيه عروضه لموجبه التام و مقتضيه لأنه لم يوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطى فإذن لو كان خلل- فى كون أوائل الصوادر عنه أعراضا لكان من سبيل آخر لا من محاليه اجتماع الفعل و القبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطه مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستنده إلا إلى تلك الماهيات التى هى جاعلها فهل هى إلا فاعله لها و قابله بجهه واحده.

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال فى التحصيل ذاته تعالى و إن كانت محلا لأعراض كثيره و لكن لا ينفعل عنها و لا يتصف بها و مراده أنه لا يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو فى الأعراض التى يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يكن هو فى ذاته عليها كالجسم فى اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض و كالنفس فى اتصافها بالعلم و القدره و غيرهما و ليس كذلك حال العقل الفعال مثلا فى حصول الأفعال و الأحوال و الآثار الصادره عنه من جهه الفاعليه و الإيجاب و كذا الإضافات العارضه له إلى المعلولات المتأخره عنه فإن

١- فأشار بالانفعال التجددى إلى أنه لا بد أن يقبل الشى ء من غيره فلو انبعث الشى ء من نفسه انبعاث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجدديا و بالاستعدادى إلى أنه يكون بمدخليه الماده لأنها حامله القوه و موضوعه للقابليه فقبول الماء للسخونه انفعال تجددى استعدادى لا قبول الأربعه للزوجيه أى عروضها لها و لا قبول النار للسخونه و معروضيتها لها فإنهما لم يقبلاهما من غيرهما و لا بواسطه الماده الموضوعه إذ لو فرضناهما مجردتين أيضا لكانتا مقتضيتين لهما فجهه الاقتضاء فى أمثال ذلك هى جهه العروض و القبول بمعنى الموصوفيه بعينها، س قده

أرید من الاتصاف(۱) مطلق المعروضیه و الملحوقیه فلا مضایقه فی اللفظ بعد وضوح المقصود لکن لا فساد فی تحققه هاهنا و إن أرید ما یصیر الموضوع بسببه بحال لم یکن علیه فی ذاته فلیس بلازم فاللازم غیر محذور و المحذور غیر لازم.

و قال فیه أیضا و إن لم یکن تعقله تعالی زائدا علی ذاته و لیس ذاته إلا ذاته و سلب الماده کما یعترفون به فیکون مبدأ الصوره فی ذاته إما أن یکون علی ما یقال- إنه إذا علم ذاته یجب أن یعلم لازم ذاته فیکون العلم تابعا لکونه لازما عن ماهیته فیقدم اللزوم علی العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف علی لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشیاء سبب لحصول الأشیاء بل علمه علی هذا الوضع أنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهی.

أقول هذا المذکور أیضا یشبه المؤاخذات اللفظیه بعد ظهور المعنی فإن قولهم- علمه تعالی بذاته عله لعلمه بلازمه لیس یقتضی أن یکون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ینشأ العلم بذلک اللازم من العلم بالذات حتی ینافی ما ذکروه من قولهم إن وجود الأشیاء تابع لعلمه بها و یلزم تقدم اللزوم علی العلم باللزوم بل مرادهم أن علمه بذاته الذی هو عین ذاته عله لعلمه بما یلزم ذاته فی الواقع و إن کان لزومه بتوسط هذا العلم(۲) فإن لازم اللازم أیضا لازم و الحاصل أن الصور العلمیه الحاصله

۱- بل فی القیام الصدوری لا اتصاف أصلا فإن الأشیاء کلها قائمه به تعالی قیاما صدوریا و لا اتصاف و قد ذکر الشیخ أن له إلیها إضافه المبدإ الذی یکون عنه لا فیه و کلام صاحب التحصیل- یمکن أن یحمل علی ما ذکرنا بوجه بعید بأن یراد بالمحل المحل الصدوری و بالعرض العرضی- إذ العلم خارج محمول، س قده

۲- و الحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم و بالعکس فقولهم علمه بذاته أی ذاته لأن هذا العلم حضوری و قولهم عله لعلمه أی للصور المرتسمه و قولهم بلازمه أی باللوازم المباینه اللازمه لنفس ذلک العلم و هو الصور بنفسه و هذا من قبیل قولهم تحصیل الحاصل بنفس ذلک التحصیل و کیف یقدم اللزوم علی العلم و صفات الواجب تعالی کل عین الأخری و اللزوم من طرف الواجب عین العلیه و الخالقیه فلا تقدم و لا تأخر بین صفاته تعالی، س قده

فی ذاته من لوازم ذاته التی هی علمه بـذاته و الأشیاء الخـارجیه من لوازم علمه بتلک الأشـیاء فتکون هی من لوازم لوازمه تعالی بـل هی عین لـوازمه بـوجه فـإن العلم الصـوری و المعلـوم الخـارجی متحـدان فی المـاهیه و الحقیقه مختلفـان فی نحوی الوجود الـذهنی و العینی فلا تناقض فی قولهم(۱) علمه بـذاته عله لعلمه بلوازم ذاته أعنی اللوازم الخـارجیه و قولهم حصول اللوازم تـابع للعلم بها.

ثم إنه لمـا استشـعر بهـذا الـدفع قال و إما أن یقال إن حصول الصور فی ذاته- متقـدمه علی لزوم ما یلزم بالعلیه بحیث لو لا تلک الصور المقارنه ما یوجد اللازم المباین- فحینئذ لیست ذات الواجب علی تجردها مفیده للوازم المباینه بل هی مع صوره.

أقول هم یلتزمون ذلـک و لاـ ینسـد(۲) بـذلک بـاب إثبـات العقـل من حیث إن مبنـاه علی أنه تعـالی واحـد من جمیع الجهـات فالصادر الأول لا بد أن یکون واحدا و لیس کذلک إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان علی إثبات العقل لیس منحصرا فی هذا

۱- أقول لیس مراد الشیخ أن تـأخر اللاـزم المتصل أعنی الصوره العلمیه عن اللازم المبائن و هو ذو الصوره و تقـدم اللزوم علی العلم باللزوم أنما یفهم بته من أمثال قولهم- إذا علم ذاته یجب أن یعلم لازم ذاته حتی یتوجه علیه ما ذکره المصـنف قده من أنه یشبه المؤاخذات اللفظیه بل مراده استیفاء الشـقوق استظهارا. فحاصل کلامه أن الصوره الأولی إما أنها مؤخره عن اللازم المبائن و إما أنها مقدمه علیه- و إما أنها لا مؤخره و لا مقدمه بل معه کما سیذکره و علی کل تقدیر یلزم محذور، س قده

۲- أقول مراد الشـیخ أنه یلزم أن لا یکون الواجب تعالی بمجرد ذاته مفید اللوازم المباینه بل بتوسط الأمور الحاله کما سیأتی من المحقق الطوسـی قـده و یلزم أن لا یکون الواجب تعالی عله تامه بسـیطه للعقل الأول و هو خلاف مـذهبهم حتی إنه اعتبر العـدم الـذاتی و الإمکـان و سـائر الاعتبـارات اللاـزمه للإمکـان فی طرف المعلول لئلا یقـدح فی بساطه العله کما فی الشوارق للمحقق اللاهیجی قـده و دلاله کلام الشـیخ علی ما ذکرنا أظهر من دلالته علی ما ذکره المصـنف قدس سـره من الانسداد المذکور و إن کان لازما أیضا فلا وجه للاقتصار علیه، س قده

المسلک بل المسالک إلی إثباته و إثبات کثرته متعدده(۱) و ثانیا إن هذه الجهات الکثیره اللاحقه لذاته أنما هی صور الأشیاء الخارجیه و لیس کل واحده من تلک الجهات(۲) تصلح لأن تکون جهه لصدور أی معلول کان بل کل واحده منها جهه لصدور ما یطابقها و یماثلها علی الترتیب و ثالثا إنه إذا دل البرهان علی حصول صور المعلومات قبل إیجادها فی ذاته تعالی(۳) فلا بد من أن یکون وجودها فی العین علی طبق وجودها فی العلم و کذا هیئاتها و کیفیاتها الخارجیه علی وفق هیئاتها و کیفیاتها الصوریه و إلا لم یکن العلم الأزلی مطابقا للمعلوم فیکون جهلا و هو ممتنع بالضروره ثم قال إن الصوره الأولی سواء تقدمت علی اللازم المباین أو کانت غیر متقدمه و لا متأخره لما حصلت فی ذاته فتستدعی جهتین فی ذاته و لا یصح أن یکون سلب الماده سببا لخروج واجب الوجود إلی الفعل من الإمکان غیر المرجح لحصول صوره فیه حتی یکون قابل الصوره ذاته و فاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته- فإنه یلزم أن یکون السلب أشرف من ذاته إذا کان الذات لیس لها إلا القبول و السلب یرجح الحصول و الفعل و محال أن یکون الجهه السلبیه أشرف من الذات الواجبیه.

۱- کما فی کتابه المسمی بمفاتیح الغیب و غیره و لکن مسلک إمکان الأشرف بأن یقال- النور المدبر و هو النفس موجود فالنور القاهر و هو أشرف منه موجود بقاعده إمکان الأشرف مبنی أیضا علی قولهم إن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد و لذا جعلت القاعده من فروعه، س قده

۲- أی لیست کثره الجهات مطلقا ساده لباب إثبات العقل و مصححه لصدور الجسم مثلا- بل لا بد أن تکون مناسبه للکثیر الصادر أولا- حتی لا یکون علی سبیل الجزاف فلا یمکن أن یقال- تصدر من الذات المتعالیه الوجوبیه صوره الجسم و من الصوره العلمیه الأولی القائمه بذاته تعالی هیولی الجسم لعدم المناسبه، س قده

۳- أراد قدس سره أن ما هو مناط الإشکال بعینه مناط الحل فإن وجود الصوره الأولی الذی جعله جهه مکثره مانعه عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره لأن علمه فعلی مطابق للمعلوم- فلا بد أن یقع المعلوم الذی هو العقل فی الوجود و هذا نظیر ما ذکر المعلم الأول فی دفع شبهه الثنویه حیث جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع، س قده

أقول أما قوله ثم إن الصوره الأولى إلى قوله يستدعى جهتين فى ذاته إعاده لما سبق منه(١) أنه يلزم من حصول صوره فى ذاته تعالى اختلاف جهتى الفعل و القبول- و أما قوله و لا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابه عنهم ليعترض عليهم أو وجده فى كلام بعض أتباعهم و مقلديهم و مبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان فى كل ما يتأخر عنه شى ء لاحق به سواء كان المتأخر لازما أم لا و سواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له أو لا و ليس ذلك كما توهموه(٢) حيث لم يعلموا أن المقتضى للشى ء و المفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقه حتى طرأ عليه وجدان شى ء بعد فقدانه عنه بعديه ذاتيه أو زمانيه ليلزم عليه الإمكان الذاتى أو القوه الاستعداديه- بل الشى ء من حيث موجده أتم و أكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا و هذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء.

ثم قال و أيضا الصوره الأولى إذا كانت مع ذات الأول عله لحصول اللازم المباين- الذى هى صورته و عله أيضا لحصول صوره أخرى فى ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صوره واحده و جهه واحده يفعل فعلين مختلفين.

١- فيه تعريض إلى أنه تكرار و ليس كذلك بل إعاده تمهيدا للجواب الذى ذكره- أعنى تكثير الجهه للفعل و القبول، س قده

٢- فالشى ء إذا كان لازما و كان منبعثا من حاق الملزوم لا من غيره و كان الملزوم نفسه معطيا إياه و معطى الشى ء ليس فاقدا له كان ذلك الملزوم واجدا لذلك اللازم فى مرتبه ذاته فاللوازم المتصله أعنى الصور لما كانت منبعثه عن ذاته تعالى كان هو جامعا لها بنحو أعلى فإذا كان النحو الأعلى منها و مقامها الإجمالى واجبا فكيف يتطرق حينئذ إمكان ذاتى أو استعدادى و النحو الأضعف و المرتبه التفصيليه منها أيضا مناط السوائيه فيها مستهلكه- كيف و الأفعال الإبداعيه أعنى العقول التى صورها لوازم متصله كالمعانى الحرفيه بالنسبه إليه لا حكم لها على حيالها و من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله تعالى باقيه ببقائه- فما ظنك بالصور التى هى من الصفات السرمديه فأين الاتصال المعنوى فى الصفه مما فى الفعل، س قده

أقول أولا- إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثانى(١) و الفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صوره واحده و جهه واحده- يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا.

و ثانيا بالحل و هو أن الصوره الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى و إلا لكان المعلول مثل العله فإذن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتى كمال و نقص فبكل جهه يلزم منه شى ء آخر الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصوره الأولى و هى عله للاستكمال بحصول صوره ثانيه و إن اعتذروا بأنها و إن كانت فى ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها فى ذاتها ممكنه الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل و انتفاء القوه عنه بوجودها يكون كمالا- له كيف و عندهم ليست الصوره موجبه لنقص فيه و إذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفيه كان كونها بالقوه نقصا و مزيل النقص مكمل و كل مكمل من جهه ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.

أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته و العلم الذى هو من كمالاته و نعوته هو ما يكون عين ذاته و لا فرق بين صدور هذه الصوره عنه تعالى- و صدور سائر الأشياء الخارجيه فى كونها مترشحه عن ذاته متأخره بوجودها و وجوبها(٢) عنه و نسبتها إليه ليست إلا بالوجوب و الفعليه لا بالإمكان و القوه و لا منافاه بين أن يكون

١- هذا على طريقه المشائين و الشيخ الإشراقى لا يقول به بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد إلى آخر الطوليه و لا يأخذ الأفلاك فى الوجود حينئذ اللهم إلا أن يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف قده، س قده

٢- لأنها بعد تماميه ذاته و أنها تفيض بالعنايه الخاليه عن النقص مطلقا لأن ذاته بسيطه الحقيقه جامعه لها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا و لا وجوبا و فعليه بعد إمكان و قوه كما أورد الشيخ الإشراقى عليهم، س قده

وجود الشـی ء بالقیـاس إلی ماهیته ممکنا و بالقیاس إلی موجـده واجبا فکل من تلک الصور و إن کان وجودها فی نفسـها بعینه وجودهـا للواجب لکن لاـ یلزم من ذلـک إمکـان وجودهـا له فـإن معنی کون الوجود ممکنـا أن له مـاهیه زائـده علیه کـان حاله بالقیـاس إلیها الإمکان لا غیر و لا یلزم من ذلک(۱) أن یکون حـاله أی حال ذلک الوجود فی نفسه أو بحسب الواقع أو بالقیاس إلی موجده و إن کان غیر منفصل عن موجده- ذلک الحال أعنی الإمکان و بالجمله وجود تلک الصور لیس مزیلا لقوه و نقص عن الواجب کما أن عـدمها عنه لیس قصورا له و فقدانا عنه بل کماله و مجده أنما هو بکونه علی وجه یصدر عنه تلک الصور و لیس کماله و مجده بوجودها له کما لیس بوجودها فی نفسـها فإذن کماله و مجده بذاته لا بشـی ء آخر و هذا المعنی مصرح به فی کتب الشیخ غیر مره منها قوله فی التعلیقات لو فرضنا أن الأول یعقل ذاته مبدأ لها(۲) ثم یکون تلک الموجودات موجوده فیه فإمـا أن یکون وجودها فیه مؤثرا فی تعقله لها(۳) أو لاـ یکون مؤثرا فـإن کان مؤثرا کان عله لأن یعقلها الأول لکن عله وجودها هو أن الأول عقلها فیکون لأنها عقلها الأول عقلها(۴) أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

۱- هذا هکذا فی الفعل و اللازم المباین کالعقل فکیف فی الصفه و اللازم المتصل، س قده

۲- أی للمعقولاـت أو للموجـودات العینیه فـإن قـوله تلـک الموجودات یحتملهمـا و مؤثریه المعقولاـت بـأن تکون موجبه لعلمه الکمالی إذ العلم بالغیر موقوف علی الغیر أو یراد مؤثریه حیثیه وجود المعقولات فی حیثیه تعقلها کما یـدل علیه قوله فیما سـیأتی و حقیقه الأـمر- و مـؤثریه الموجـودات العینیه بـأن تکـون الصـور مسـتفاده منهـا کمـا فی العلم الانفعـالی و الظـاهر من استشـهاد المصنف قدس سره هو الأول و لا یحضرنی التعلیقات، س قده

۳- و أما تعقل ذاته فذاتی لیس بمؤثریتها کما فرض أولا، س قده

۴- إذ بمقتضـی مـا فی الواقع من أن عله وجودهـا هو أن الأول عقلها کان تعقله لها عله وجودها- و الفرض أن وجودها مؤثر فی التعقـل فالتعقـل عله التعقل أو لما کان المفروض أن الوجود مؤثر فی التعقل و التعقل عله الوجود فی الواقع فالوجود عله الوجود و کلاهما باطل و حقیقه الأمر أن التعقل و الوجود واحد فی الصور المرتسمه و لا علیه بینهما و إنما لم یتعرض للشق الثانی أعنی أن لا یکون مؤثرا لأنه المطلوب، س قده

تعليق آخر إن كان وجود تلك المعقولات(١) عله لأـن يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو عله لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجـدت عنه وجـدت عنه- و إن كان تعقل الأول عله لوجودها ثم يصـير وجودها عله لأن يعقلها كان كأنه يقال- لما عقلها عقلها و كلا الوجهين محال و حقيقه الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها(٢) فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضه عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هى لازمه له و هو يوجدها معقوله لا أنه يوجدها و يكون من شأنها أن تعقل.

تعليق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها(٣) حتى يلزم من ذلك

١- أى عقلاـ كماليـا هى عين ذاته ثم نقول إن عقـل الأـول لهـا عله فى الواقع لوجودهـا- أى لوجود تلـك المعقولات أو المراد إبطال أن للصور صورا، س قده

٢- أى لاـ يسـتفيد علمه الكمـالى بالموجودات المعقوله من وجودها فإنه يفيـدها الوجود أى يفيـد تلك الصور الوجود و معطى الشى ء واجد له و ذلك الوجدان علم حضورى، س قده

٣- أى يعلم الصور علما تفصـيليا و قوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل و قوله فى حال عدمها محذوره أنه لا ميز فى العدم و لا خبر عنه و العلم صـفه توجب لمحله التميز و قوله أو يلزم إما أن يعلمها إلى آخره محـذوره الخلف و العلم الانفعالى أو يعلمها بصوره منبعثه عن ذاته سابقه و محـذوره التسـلسل و لم يتعرض له لوضوح بطلانه و قوله فإن قوله ذلك محال جواب لقوله فإن قال قائل و هو المعلل الذى أشرت إليه و قوله و هو يعلم الأشياء إن كانت الأشياء هى الصور فالعلم كمالى إجمالى و إن كانت موجودات عينيه فالعلم تفصيلى و قوله و علمه بسيط على تقدير الإجمالى ظاهر و على تقدير التفصيلى لأنه ترتيب سببى و مسببى، س قده

إما أن يعلمها و هی فی حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتی يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلک محال لأن علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقوله له هی نفس كونها موجوده و هو يعلم الأشياء لا ـ بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها و علمه بسيط.

ثم قال و فی الجمله إثبات الصور فی واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردی ء و يوجب أن يكون الذی يفيده الصور ليست ذاته بل شی ء أشرف من ذاته و هو ممتنع- و إن التزموا بأن ذاتا واحده بجهه واحده يجوز أن يقبل و يفعل فينهدم بذلک قواعد كثيره مهمه لهم و يكون التزاما لمحالات كثيره انتهی ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء و مبدأ وجوب وجودها- و إذا صدر عنه شی ء بواسطه سبب متوسط فذلک السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعليه كلها منبعثه عنه فكل شرف رشح و فيض من شرفه فلا يفيده شی ء شيئا أصلا كيف و وجود الأشياء عنه أو له ليس يزيده كمالا ـ لم يكن حاصلا له فی ذاته بذاته و علمت أيضا أن اتحاد جهتی الصدور و العروض ليس بممتنع كما فی لوازم الماهيات و إطلاق القبول هاهنا ليس بمعنی الانفعال و التأثر و لا يلزم من ذلک هدم قاعده أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحده فاعله و قابله من جهه واحده يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل إثبات تعدد القوی النفسانيه و الطبيعيه- كتعدد قوتی الحس المشترک و الخيال و كذا الوهم و الحافظه فإن شأن الحاس القبول و الانفعال و شأن الحافظ الفعل و كتعدد قوتی الرطوبه و اليبوسه و قوتی التحرک و التحريک و كذا الإحساس و التحريک و مثل قاعده تركب الجسم بما هو جسم من الهيولی و الصوره من جهه اشتماله علی أمر هو بالفعل و هو كونه جوهرا ذا بعد و علی أمر هو به بالقوه و هو قابليته لأشياء أخر.

و أما إثبات عينيه الصفات الإلهيه لذاته فطريقه غير منحصر فی أنها لو كانت زائده لزم كون شی ء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله فی بحث الصفات بل لما

سلکناه و قررناه هناک أ لا ترى أن له تعالى إضافات كثيره(۱) إلى الأشياء على الترتيب و لا يلزم من ذلک تعدد جهتى الفعل و القبول و بالجمله ليس و لم يظهر فى إثبات الصور لواجب الوجود فساد فى القول و لا رداءه فى الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المده و شده الإنكار إلا ما سنذكره بقوه العزيز الحكيم.

و من القادحين المصرين فى الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسى ره

فى شرح الإشارات مع أنه قد شرط فى أول قسمى الطبيعى و الإلهى أن لا يخالف الشيخ فى اعتقاداته و ليته لم يخالفه هاهنا أيضا و سلک ذلک الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق و الصواب قال متصديا لتبيين مفاسد القول بإثبات الصور فى ذاته أنه لا- شک فى أن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشى ء الواحد فاعلا و قابلا معا و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافيه و لا سلبيه(۲) و قول بكونه محلا(۳) لمعلولاته الممكنه المتكثره تعالى عن ذلک علوا كبيرا و قول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى و بأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه إلى غير ذلک مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى(۴) و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاتها

۱- لا يخفى أن الإضافات لكونها أمورا اعتباريه و لذا كانت زائده عليه لا تحتاج إلى فاعل و لا قابل فهى دون الجعل كالماهيه، س قده

۲- يعنى الاتصاف و الزياده فيهما مما لا- بأس به لكونهما اعتباريه و سلبيه لا يحاذيهما شى ء فى الخارج كاتصاف الأشياء بالإضافات و السلوب و العوارض الذهنيه إنما البأس فى الاتصاف بالحقيقيه الكماليه و زيادتها، س قده

۳- المفسده كونه محلا- للكثره لا- مجرد كونه محلا و قابلا لأنه قد مر و لا كونه محلا لمعلوله الممكن لأنه يأتى فيما يتلوه، س قده

۴- أى بنفى العلم بالغير فإنه مثار هذه الإشكالات لا علمه بذاته فى مرتبه ذاته، س قده

و المشاءون القائلون باتحاد العاقل و المعقول و المعتزله القائلون بثبوت المعدومات- إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى.

أقول أما إلزامه المفسده الأولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا و قابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا يظهر فساده و لم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا و قابلا إلا أن يراد به الانفعال التجددى(۱) أو كون العارض مما يزيد المعروض(۲) كمالا و فضيله فى عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته و أنور و أفضل و إن أراد به غير ذلك فعليه إثباته بالحجه حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين و لا مبين و العجب أن الشيخ ممن ذكر فى مواضع كثيره من كتاب التعليقات بعبارات مختلفه أن جهتى الفعل و القبول فى لوازم الأشياء غير مختلفه و لا متعدده.

منها قوله و لا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشى ء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و لا أن يكون تلك الصفات و العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا كما أنه فاعل اللهم إلا أن يكون تلك الصفات و العوارض من لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفه بتلك الصفات لأن تلك الصفات موجوده فيه لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إنما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك فى الجسم(۳) و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهه استمر هذا المعنى فيه و هو أنه لا كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل(۴) و هذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم

۱- إن كان القبول بمدخليه الماده، س قده

۲- إن استفيد المقبول من الغير و إن لم يكن بمدخليه الماده، س قده

۳- أى مجرد الفرض كاف فى التمثيل و إن لم يتحقق ذلك فى الجسم فإن الجسم بما هو جسم مطلق لا يلزمه البياض و لا بما هو مصور بصوره نوعيه من البسائط بل و لا من المركبات إلا بمدخليه الماده و المزاج و كذا فى مثل بياض الثلج مدخليه الغير واضحه من مداخله الأشعه فى الخلل و الفرج مع أوضاع مخصوصه، س قده

۴- بل هو من حيث هو فاعل قابل، س قده

و فی ذاتها تلک اللوازم علی أنها من حیث هی قابله فاعله فإن البسیط ما عنه و ما فیه شی ء واحد إذ لا کثره فیه و لا یصح فیه غیر ذلک و المرکب یکون ما عنه غیر ما فیه إذ هناک کثره و قال کل اللوازم هذا حکمها.

و منها قوله أن البسائط لیس فیها استعداد فإن الاستعداد هو أن یوجد فی الشی ء شی ء عن شی ء لم یکن و کان استعداده لقبول ذلک الشی ء مقدما علی قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانیه(۱) لا یصح أن تکون فاعله للمعقولات قابله لها بعد أن لم تکن فإن مثل ذلک یجب أن یسبقه معنی ما بالقوه و فیه استعداد فأما الشی ء الذی حقیقته أن یلزمه المعقولات دائما فلا یجب أن یکون فی معنی ما بالقوه.

و منها قوله الذی یقبل المعقولات لا یصح أن یکون فاعلا لها لأنه لا یصح أن یکون الشی ء الواحد فاعلا و قابلا بعد أن لم یکن فاعلا و قابلا فإنه یسبقه معنی ما بالقوه.

أقول قد ظهر من هذه البیانات الواضحه الخفیه علی أکثر الناس أن منشأ الترکیب فی شی ء من جهه عروض عارض له لیس إلا سبق معنی القوه سبقا زمانیا أو سبق معنی الإمکان سبقا ذاتیا و الأول یوجب الترکیب الخارجی و التعدد فی الوجود کعروض البیاض للجسم و الحرکه للمتحرک فالفاعل هو الصوره و ما یجری مجراها و الفعل من جهتها و القابل هو الهیولی و ما یجری مجراها و الانفعال من جهتها و الثانی یوجب الترکیب العقلی و التعدد فی المعنی کعروض الوجود للماهیه فالفعلیه من جهه الوجود و الإمکان من جهه الماهیه و أما اللوازم الذاتیه فلیست الذات ذات اللوازم من جهه لوازمها- بل من جهه نفسها فلیس لها من جهه ذاتها إمکان تلک اللوازم بل إیجابها و وجوبها- فلا تکثر فیها من جهتی الإمکان و الوجوب کما لا تکثر فیها من جهتی الفعل و الانفعال

۱- أی النفس الإنسانیه لکونها فی أول المراتب عقلا بالقوه منفعلا و قابله للمعقولات بالانفعال التجددی لا یصح أن تکون فاعله لها لأن الفاقد للشی ء لا یکون واجدا له معطیا إیاه و أما الشی ء الذی حقیقته أن یلزمه المعقولات دائما أی لا حاله منتظره له بل هو بالفعل من جمیع الوجوه فهو یکون فاعلا للمعقولات و حیثیه اقتضائه لها بعینه حیثیه قبوله العروضی اللزومی، س قده

و أمـا إلزامه المفسـده الثانيه من اتصافه تعالى بصـفات حقيقيه فهو غير لازم- و إنما تلزم لو كانت تلك الصور العقليه مما يكمل به ذاته أو يزيـد فى وجوده وجودا- بـل وجوده تعـالى غير متنـاهى الشـده و وجودات تلك اللوازم من رشـحات فيضه و تنزلات وجوده و إليه الإشـاره بقولهم إن ذاته تعـالى و إن كـان محلاـ لتلـك الصور لكن لا يتصف بها و لا يكون هى كمالات لـذاته و ليس علو الأـول و مجـده بعقله للأشـياء(۱) بـل بـأن يفيض عنه الأشـياء معقـوله فيكون علوه و مجـده بـذاته لاـ بلوازمه الـتى هى المعقولات.

و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله و اللوازم التى هى معقولاته تعالى و إن كانت

۱- هذه العباره إن صدرت عمن يقول بأن بسـيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى كالمصنف قده كان معناها أن علوه و مجده بعلمـه بـذاته المنطـوى فيه علمه بغيره علمـا إجماليـا- فى عين الكشـف التفصـيلى و لكن أصـحاب العلم الصـورى قـالوا إنه علم إجمـالى فقـط و ليس علوه بهـذه الصور المرتسـمه لكونهـا علومـا و معلومات له بعـد كونها علما و معلوما بنحو أعلاها البسـيط- مترشـحه عن ذاته التى هى فوق التمـام و إن صـدرت عن غيره كان معناها أن علوه ليس بعقله للأشـياء التى هى الصور العقليه أو للأشـياء التى هى الموجودات الخـارجيه كما فى طريقه الشـيخ الإشـراقى و لكن بما هى أشـياء و بما هى معلومات بل بأن يفيض عنه الأشـياء معقوله أى باعتبـار وجههـا إلى الله تعـالى و بمـا هى أنوار علميه و هى بهـذا الاعتبـار من صـقعه و موجوده بوجوده- فكمـاله لم يكن بغيره. إن قلت كلهم قـائلون بـأن بسـيط الحقيقه كـل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متفقين بأن ذاته علم كمالى إجمـالى بجميـع مـا سواه فلم يكن القول به مخصوصـا ببعض قليلين بـل أقلين كمـا تقولون. قلت فرق بين أن يكون مطلب لاـزم كلاـم أحـد و لم يشـعر به و لم يلتفت إليه نفيـا و إثباتـا- بل لو التفت لنفاه و بين أن يشـعر به و عنونه و برهن عليه تفصـيلا و إلا فنقول هو لازم كلام العامه أيضا أنه غنى و عليم فى مرتبه ذاته بـذاته و بغيره كيف و لو قالوا به استشـعارا فهو علم تفصـيلى ذاتى لا إجمالى فقط و لذا جعله المصنف قدس سره من خصائص نفسه و بعض من سبقه من أساطين الحكمه، س قده

إعراضا موجوده فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته- هو بعينه كونه مبدأ للوازمه أي معقولاته بل ما يصدر عنه أنما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما و إنما يمتنع أن يكون ذاته محلا لأعراض ينفعل عنها(۱) أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فی أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى.

و الحاصل أن الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء(۲) و لا- أيضا بسبب صورها العقليه بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته فی أی مرتبه كانت بلا ملاحظه شی ء آخر معه لكانت ذاته عاقله للأشياء لكن عاقليته للأشياء مما لا تنفك عن حصول صور الأشياء له معقوله و هذا مما فيه غموض و لطافه يقصر عن دركه أكثر الأذهان- كيف و من أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدم على الإيجاد سواء كانت معقولاته التفصيليه صورا ذهنيه كما هو رأى المشائين أو خارجيه كما هو رأى الأفلاطونيين- و من لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهه الإمكان فی واجب الوجود

۱- ينفعل عنها إن سبقه القوه سبقا زمانيا أو يستكمل بها إن سبقه الإمكان الذاتی سبقا ذاتيا كما مر أو يتصف بها إن أخذت الأعراض لا- بشرط ليكون عرضيات محمولات أو ينفعل إن كان القبول بمدخليه الماده أو يستكمل إن لم يكن بها و لكن استفادها من الغير أو يتصف إن لم يستفد و انبعث من ذاته و لكن كان علوه بها لا بمبدئها، س قده

۲- هذا إلى آخره فی مسأله جامعيه بسيط الحقيقه أظهر مما مر فی العباره السابقه- و لذا وصفه بالغموض و اللطافه لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ و غيره من أتباع المشائين إذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسأله لما قالوا بالصور المرتسمه لا بد أن نبين مراد الشيخ بأن الصور بما هی صور الأشياء و ماهياتها ليست كمالات له و بما هی منبعثه عن ذاته بلا مدخليه غيره- من فاعل أو قابل أو غيرهما و باعتبار وجوده الذی هو ظهور الوجوب الذاتی و ليست أشياء على حبالها علمه التفصيلی فلا ينافی كون مجده بذاته لأنها ليست إلا ظهور ذاته و إن كان فی الماهيات التی فی النشأه العلميه و لذا قال المصنف قده بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته إلى آخره، س قده

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل و مما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ فى التعليقات- منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه(۱) و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له و قوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه(۲) أن يعقل أو يحتاج أن يعقل و قوله إضافه هذه المعقولات إليه- إضافه محضه عقليه(۳) أى إضافه المعقول إلى العاقل فقط لا إضافه كيف ما وجدت- أى ليس من حيث وجودها فى الأعيان أو من حيث هى موجوده فى عقل أو نفس- أو إضافه صوره إلى ماده أو عرض إلى موضوع بل إضافه معقوله مجرده بلا زياده- و هو أنه يعقلها فحسب.

أقول و العجب من الشيخ و تحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ فى الرد و الإنكار على ما ينسب إلى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات- مع أن هذا التحقيق الذى ذكره هاهنا و فى مواضع أخرى مما يقتضى صحه القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها و يكون إضافتها إليه تعالى إضافه بسيطه لا إضافه شى ء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب(۴) أن لا يتصور

۱- و ذلک لأن علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء و علمه بها وجود هذه الصور و المصنف قدس سره حيث فهم منه اتحاد العاقل و المعقول حمله على أن تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته و حيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور و الحمل هو الاتحاد فى الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول فى مرتبه الظهور، س قده

۲- الشأنيه هى القوه فهو فى وجود عالم المواد و قوله يحتاج أن يعقل فى وجود عالم المفارقات، س قده

۳- أى وجود رابط لا رابطى ثم إنه أوغل فى كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلى- لأن هذا صفه و ذاک فعل و أين الصفه من الفعل، س قده

۴- أى كونها إضافه بسيطه إشراقيه و وجودها العقلى النورى وجودا رابطا محضا- بالنسبه إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذى هو مقتضى التضايف لما بينا سابقا أنه لا يقتضى الوحده و لعله لهذا قال ضرب من الاتحاد و الاتصال و هذا ما وعدناک سابقا، س قده

بين العاقل و مثل هـذه المعقولات تغاير فى الوجود و لا انفصال فضـلا عن إمكان المغايره و الانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال و الاتحاد و إن كان فى تعقل هذا الاتصال و كيفيته صعوبه على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هـذه الصور موجوده عنه هو نفس علمه بهـا و علمه بـأنه يلزم عنه وجودها هو مبـدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هـذه الصور التى عنـده عنه هو نفس علمه بأنه مبـدأ لها فهذه المعقوليه هى نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقوليه.

تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هى عليه لـذاته و هو أنه مبـدأ للموجودات و أنها لازمه له عقلا بسـيطا فليس يعقل ذاته أولا و يعقل أنه مبـدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه و ليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإنا نعرف العله و المعلول من لوازم كل واحـد منهما- بقياس و اعتبار فنعقل أولا أنه موجود و نعقل أيضا أنه مبدأ للموجودات بقياس و نظر- و نعقل أيضا أنا عقلنا و ذلك بعقل آخر و ليس فى التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لاـ محاله أنه تعالى يعقل ذاته و يعقلها مبـدأ للموجودات فالموجودات معقولات له و هى غير خارجه عن ذاته(۱) لأن ذاته مبدأ لها فهو العاقل و المعقول- و لا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلك من تحقيقاته و إفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول و مجـده هو أن يعقل الأشـياء بل علوه و مجـده بأن يفيض عنه الأشـياء معقوله فيكون بالحقيقه علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى

۱- الجمله حال لأن ذاته خبر كما لا يخفى فهو العاقل و المعقول إذ لو لم يعقل مبـدئيه ذاته التى هى عين ذاته لم يعقل الأشـياء، س قده

المعقولات و كـذلك الأمر فى الخلق فإن علوه و مجـده بأنه يخلق لا بأن الأشـياء مخلوقه له فعلوه و مجـده إذن بذاته انتهى و أما لزوم المفسـده الثالثه من لزوم تحقق الكثره فى ذاته فتلك الكثره(۱) لما كانت بعـد الذات على ترتيب الأول و الثانى و الثالث و هكـذا إلى أقصاها لم يقـدح فى وحـده الـذات و لم ينثلم بها الأحـديه الذاتيه كالوحده فى كونها مبدأ للكثرات التى بعدها و قد أشار الشـيخ إلى دفع هـذا المحظور بقوله فى مواضع من كتاب التعليقات بما حاصـله أن هـذه الكثره أنما هى بعد الذات بترتيب سببى و مسـببى لا زمانى فلا ينثلم بها وحده الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثره عنه تعالى لا يقدح فى بساطته الحقه لكونها صادره عنه على الترتيب العلى و المعلولى فكذلك معقولاته

۱- أقول كون هذه الكثره بعد الذات و على الترتيب السببى و المسببى لا يدفع المحذور لأن إيراد المحقق الطوسى قده ناظر إلى كون الصور أعراضا حاله فيه تعالى- كما فى كلام بهمنيار و غيره و إلى قولهم إنها مرتسـمه فى ذاته تعالى و إلى تسـميتهم إياها بـاللوازم المتصـله و ذوات الصور بـاللوازم المبـاينه فالسلسـله المترتبه من الصور إذا كانت مرتسـمه فى الـذات حاله فيه لزم كونه محلاـ للكثره لاـ محـاله و إن لم تكن حاله فيه و كانت قائمه به قياما صـدوريا لزم عليهم المثل و هم لا يقولون به مع أن المثل لا ترتيب فيها و لذا سماها الإشراقيون عقولا عرضيه و طبقه متكافئه نعم إذا كانت الصور قائمه به تعالى بالترتيب لا تستدعى جهتين فى المبـدإ لصـدورها و كذا لا تسـتدعى جهتين إحداهما للفعل و الأخرى للقبول لما ذكر قدس سـره أن جهه الاقتضاء لها بعينها جهه العروض اللزومى حيث إنهـا منبعثه من نفس الـذات و لم تسـتفدها من غيره و عـدم انثلام وحـده الـذات فى صـدور اللوازم المباينه كالعقل و ما دونه أنما هو لقيامها بـذواتها لا بـذات مبـدئها و لو قامت به لزم كون ذات المبدإ محلا للكثره لا محاله و لو كان منظور المصـنف قده أن لا كثره فى نفس الصور للترتيب بينها فالكثره ليست منحصـره فى الكثره العرضيه بل الكثره الطوليه أيضا شى ء- كيف و بعضها سبب و بعضها مسبب و السببيه و المسببيه من المتقابلات لا تجتمعان فى واحد، س قده

المفصله الكثيره أنما هى ترتبت عنه على وجه ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض- فهى مع كثرتها اشتملت عليها أحديه الذات إذ الترتيب يجمع الكثره فى واحد كما أشار إليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض و هو ظاهر على كل ذاته بذاته(۱) فله الكل من حيث لا كثره فيه فهو ينال الكل من ذاته(۲) فعلمه بالكل بعد ذاته(۳) و علمه بذاته نفس ذاته و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته فهو الكل فى وحده.

۱- أى هو عالم بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل أى العلم بالكل كما قال تعالى أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ أى أ لا يعلم ما سواه من هو خالقها و علتها وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ أى و الحال أنه مجرد و كل مجرد عالم و خبير بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول و قول المعلم من حيث لا كثره فيه إن كان فى العلم الإجمالى فلأن بسيط الحقيقه جامع للكل بنحو الوحده و البساطه و لا كثره أصلا اللهم إلا فى مفاهيم الأسماء و لوازمها التى هى الماهيات و إن كان فى العلم التفصيلى الذى هو بعد العلم الإجمالى كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف قده، س قده

۲- لأن علمه الإجمالى بالكل منطو فى علمه بذاته فذاته علم تفصيلى بذاته إجمالى بما عدا ذاته و علمه التفصيلى أيضا بالكل من ذاته أى من جهه كونه مبدأ الكل، س قده

۳- البعديه بناء على العلم التفصيلى ظاهر و أما على الإجمالى فهى البعديه فى الإثبات لا فى الثبوت أى إثبات العلم بالكل أنما هو بعد إثبات ذاته و علمه بذاته أو البعديه فى الاعتبار بحسب المفهوم فإن اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو و كذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته و هذا كما وقع من الترتيب فى بعض الصفات- فى أحاديث أهل العصمه ع من قولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و كما أن عند العرفاء مرتبه الذات من حيث هو اللاتعين البحت مقدمه على مرتبه الأسماء و الصفات. قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل و قوله نفس ذاته خبر لعلمه فى الموضعين أى علمه بكل الأشياء التى وجودها بعد وجود ذاته- و كذا علمه بذاته نفس ذاته و فى بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته و قوله و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته يمكن تنزيله على العلمين الإجمالى و التفصيلى أما على الأول فظاهر و أما على الثانى فلما ذكره المصنف قده من الترتيب المؤدى إلى الوحده و الأولى أن يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر فى ذاته و فى علمه مع الكثره غير المتناهيه فى الأشياء و لحكايه ما به الانكشاف الواحد البسيط أعنى ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات و المتباينات بأنه يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته أى من حيث إنها مرتبطات و متعلقات بذات واحده و أصل محفوظ فارد و سنخ باق ثابت لا يتغير واحده فهو كرابط ينظم شتاتها و تتصالح به مختلفاتها. و أما قوله فهو الكل فى وحده فظاهر فى مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء و قد يقال و يحتمل أن يكون المراد أن الكل الذى ذكر أنه يتحد بالنسبه إلى ذاته أى كل ما عدا الواجب- هو الكل فى وحده إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون الكل كلا فى وحده و لا يخفى ما فيه من البعد و تفكيك الضمير، س قده

و أما لزوم المفسـده الرابعه من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد بعدم المباينه الحلول و القيام(۱) فهو عين محل النزاع فلاـ يكون حجه على القـائلين- بكون علمه تعـالى أنما هو بالصور القائمه بـذاته مع مغايرتها له و إن أراد به كون صوره المعلول الأول متحـده بالواجب تعالى بناء على أن صدور كل معلول عنه مسـبوق بالعلم به فلو لم يكن صوره المعلول الأول عين الواجب لتقـدمت عليها صوره أخرى و الكلام عائـد فيها أيضا و هكـذا يلزم مع خلاف الفرض التسـلسل فى الصور المترتبه فجوابه ما هو مذكور فى كتب الشيخين أبى نصر و أبى على و كتب

۱- أقول هـذا هو مراد المحقق و يكون حجه عليهم فـإنه إذا قيـل صوره المعلول- أو العلم بـالمعلول قائم به تعالى و حاله فلعلهم يلتزمون و أمـا إذا انتبهوا و اعلموا أن المـاهيه الإمكـانيه محفوظه بين العلم و المعلوم و كشف الغطاء و بـدت لهم سوأتها فهو من الفظـاعه بمقـام لا يمكنهم التزامه أ لا ترى أنه لو قيل العلم بالبهيمه أو بالكفر قائم بنفسک- تلتزم و تمكن ذلك بل تعـده كمالا لک بخلاف ما لو قيل البهيمه قائمه بنفسک و الكفر قائم بنفسک، س قده

أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجى لم يكن وجوده فى نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه و أما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبوقا بعلم آخر لأن وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ فى التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطه عقله له و هذه الصور المعقوله له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين و لا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإذن هى من حيث هى موجوده معقوله و من حيث هى معقوله موجوده كما أن وجود البارى ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقوله له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها و إلا إن كانت معقولات أخرى عله لوجود تلك الصور كان الكلام فى تلك المعقولات كالكلام فى تلك الصور و يتسلسل إلى غير النهايه فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا- حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون عله معقوليتها وجودها و عله وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون عله معقوليتها معقوليتها(۱) و عله وجودها وجودها.

تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجوده عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا و إذا كانت موجوده يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهايه فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الصور المعقوله إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقوله فيكون قبل وجودها عنه موجوده لأنها إن لم تكن موجوده لم تكن معقوله فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجوده أن يتقدمها عقليته لها و كذلك إلى غير النهايه إذ

۱- الظاهر أن الشيخ يريد إلزام تقدم الشى ء على نفسه و معلوم أنه محال فى الواحد بالعدد لا فى الواحد بالعموم فإن الإنسان فى ضمن فرد مقدم على نفسه فى ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا إلا التسلسل، س قده

الكلام فى ذلك كالكلام فى هذا لأنها كانت معقوله له و هى أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطه صوره معقوله أخرى و الكلام فيها كالكلام فى هذه فيتسلسل الأمر تعليق آخر إذا قيل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت و عقليته لها التى هى سبب وجودها هى أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت و بواسطه أى شى ء فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

تعليق آخر هـذه الصور المعقوله من لوازم ذاته و إذا تبع وجودهـا عقليه لهـا- كـانت عقليته لها من لوازم ذاته أيضا فيكون وجود العقليه من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهايه.

و أما لزوم المفسـده الأخيره من أنه تعالى لا يوجد شـيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه فهذا مجرد اسـتبعاد فهل هذا إلا كقول من ينكر- وجود عالم المعقولات الصـرفه قبل وجود هـذا العالم الجسـمانى أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقليه و لا يخلق شيئا من الخلق إلا بواسـطه الأـمر فيقـال له أولاـ إن البرهـان هو المتبع لا غير و ثانيا إن ذلك العالم أشـرف بالتقـدم و أنسب فكـذلك نقول الصور الإلهيه لكونها من لوازم وجوده الباقيه ببقائه لا بإبقائه(۱) الموجوده بوجوده لا بإيجاده الواجبه بوجوبه فضلا عن إيجابه فهى

۱- لا كالأجسام و الجسمانيات فإنها باقيه بإبقائه موجوده بإيجاده حيث إن أحكام الإمكان عليها غالبه و مناط السوائيه من الماده و لواحقها من السـيلان و الزمان و المكان و غيرها فيها ظاهر و هـذه فى العقول التى هى من الأفعال مسـتهلكه فضـلا عما هى من الصـفات- و قد اعترض عليه قدس سـره حيث قال مثل هذا القول فى العقول بأنه يلزم على هذا أن يكون تسـرمد العقول تسـرمد الـذات و بـالعكس و وجودهـا وجوده و بـالعكس و العجب ممن يعـد نفسه من زمره الحكماء و هو بعض معاصـريه قـدس سـره الشـهير بشـمس الجيلاـنى حيث نقل كلامه قـدس سره من رساله الحـدوث و اعترض عليه بأنه يلزم حينئـذ أن لا يكون الممكن بالـذات ممكنا بالـذات بل يكون واجبا بالذات. أقول هذا الاعتراض و أشـباهه بالأبحاث العاميه أشـبه منها بالأبحاث الخاصـيه- أ ليس أصحاب القول المنسوب إلى ذوق التأله يقولون إن الماهيات الإمكانيه موجوده بالانتساب- إلى حضره الوجود القائم بذاته كمـا فى التقـديسات و غيرهـا من كتب أسـتاده و الانتسـاب لمـا كان أمرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقه موجوده بوجود الله تعالى كيف و قـد قالوا وجود زيـد إله زيد و لا يلزم عليهم أن يكون الحقيقه الإمكانيه حقيقه وجوبيه لأن الحقيقه الإمكانيه عندهم هى المـاهيه و مرتبه الماهيه شـى ء و مقام وجودها شـى ء آخر و لهـذا قالوا إن الكثره فى الموجود و الوحـده فى الوجود و لعل هـذا القائـل يتحاشـى من قول العرفاء إن مفاهيم الأسـماء و الصـفات موجوده بوجود المسـمى و إن الاسم عين المسـمى بوجه و غيره بوجه- فهاهنـا أيضا للعقول ماهيات هى معروضات الإمكان موجوده بوجود الله تعالى و الماهيه غير الوجود و لكل حكمه و على تقدير أن يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصـنف قده من أن الوجود أصل و له مراتب متفاوته بالشده و الضعف و نحوهما فوجودها إذ لا اسـتقلال له ليس شـيئا على حياله بل هو كالمعنى الحرفى غير المسـتقل بالمفهوميه كما قيل فى حقها كنا حروفا عاليات لم نقل فهى عنوانات الذات المقدسه جل شأنه و العنوان و الوجه بما هو آله لحاظ المعنون ليس بشى ء على حياله و هذا معنى كونها من صقع الربوبيه و موجوده بوجوده فهى لا هو و لا غيره و هكذا كان حكم الفانى و المفنى فيه و ليت شعرى أن هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الصاعده من الأولياء ؑ قلعت باب الخيبر بقوه ربانيه بل كيف يذعنون بقوله تعالى وَ ما

رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى، س قده

أشرف و أقدس من الموجودات المنفصله عنه فيكون أقدم تحققا و أقرب منزله منه تعالى- فهى لا- محاله أحرى بأن يكون واسطه فى الإيجاد لهذه المباينات الخارجيه.

ثم من القادحين فى إثبات الصور الإلهيه المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامه الخفرى

حيث نقل فى بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطى من أنه قال كل مبدع(١) ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم

١- خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع أن الكائن و المخترع أيضا عنده كذلك لأن الأنواع الكليه التى فى هذا العالم أيضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الأشخاص- و جعل العلم بالجزئيات منطويا فى العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين أو لأن العوالم بكليتها باللحاظ اللابشرطى و باعتبار وجهها إلى الله الواحد شى ء واحد صدر عن الواحد كما قال تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ و هو بهذا النظر مبدع أخرجه المبدع تعالى من الليس إلى الأيس دفعه واحده بلا- ماده و مده إذ لا- ماده و لا مده للمجموع المأخوذ فيه الماده و الزمان و المكان و غيرها و أما جعله مستورا بالكل فلأن القضيه الكليه هى المعتبره فى العلوم فهذا نظير قولهم كل واجب الوجود بسيط أو كل واجب الوجود ماهيته إنيته و غير ذلك و الصوره الأولى بمعنى ما به الشى ء بالفعل و الصوره الثانيه هى الصوره العقليه، س قده

مبـدعه الأول و الصور عنده غير متناهيه(۱) ثم قـال و لاـ يجوز فی الرأی إلاـ أحـد قولين إما أن نقول أبـدع ما فی علمه و إما أن نقول أبدع أشياء لا يعلمها و هذا من القول المستشنع و إن قلنا أبدع ما فی علمه فالصور أزليه بأزليته(۲) و ليس

۱- يرد عليـه أنهـا كيـف يكـون غير متنـاهيه و أنـواع المجردات و الماديـات الفلكيـات- و الأرضـيات متنـاهيه و الأشـخاص غير المتناهيه ليس لكل واحـد منها صوره علی حـده قائمه به تعالی عندهم علی أنها إذا كانت غير متناهيه و هی مترتبه ترتيبا سـببيا و مسـببيا كما قال المصـنف قده فيما مر لزم التسـلسل و كونها محصوره بين حاصـرين و الجواب عن الأول أن المراد بعدم التناهی عـدم التناهی المـدی أو الشـدی بشـده نوريه الواجب تعالی لا بشده علی حده كما يشـير إليه قوله أزليه بأزليته أو نقول إن أنواع المفردات من الجواهر المـذكوره و الأـعراض و إن كـانت متنـاهيه إلا أن الأنواع الحاصـله بالتركيب نسب بعضـها إلی بعض غير متناهيه- أ لا تری أن أصول الطعوم البسيطه تسعه و أنواع مركباتها لا تحصی أو نقول صور الجزئيات غير المتناهيه قائمه به تعالی مخصـصه كل واحده منها بتخصـيصات صائره إياها كنوع منحصر فی فرد كما هو المقرر فی الكتب و عن الثانی أنه لا يلزم كون الترتيب فی مجموع غير المتنـاهی- كمـا ذكرنـا سابقـا أنه علی مـذهب القـائلين بقيـام الصور بـذواتها و هی الأـنوار القاهره ليس الترتيب إلاـ فی القواهر الأـعلين لاـ فی الطبقه المتكافئه المسـماه بالمثل و تلك نظيره هـذه و أيضا الترتيب إلی جانب المعلول لا إلی جانب العله، س قده

۲- فلا يلزم تعدد القدماء و فی هذا القول من الفيلسوف رد علی معاصر المصنف قده- الذی مر ذكره، س قده

یتکثر ذاته بتکثر المعلومات(۱) و لا یتغیر بتغیرها انتهی.

و اعترض علیه بوجهین أحدهما أنه لم یتعرض لکیفیه فیضان هذه الصور من الذات من کونه بالعلم المقدم أو لا و علی الأول یرد علیه أن العلم المقدم الذی هو عین الذات کاف فی العلم بالموجودات العینیه فما الدلیل علی فیضان الصور العلمیه- قبل الإیجاد العینی و علی الثانی یرد علیه أن هذا قول بأن الله تعالی أبدع أشیاء لا- یعلمها و هذا قول مستشنع کما ذکره ذلک الفیلسوف.

و ثانیهما أنه یرد علیه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن کان الأول لزم أن یکون موجودات عینیه لا بد لها من صور أخر للعلم بها و الکلام فی ذلک کالکلام فی أصل الصور و إن کان الثانی لزم أن یکون واجب الوجود بالذات- محلا و فاعلا لها و القول بکون الواجب بالذات فاعلا- لها لا محلا لها لکونه غیر متأثر عنها قول بکونها جواهر کباقی الممکنات و لا خفاء أیضا فی أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور لیس علما کمالیا ذاتیا لکونه تابعا لفیضان تلک الصور- فعلی تقدیر انحصار العلم المقدم فی فیضان الصور المنکشفه لزم أن لا یکون للذات علم کمالی ذاتی غیر تابع للتأثیر و الحق تحققه کما مر انتهی.

أقول فی کلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذی هو عین الذات کاف إلی آخره ففیه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفیضان الصور العقلیه التی هی من لوازم ذاته و هو غیر کاف فی إیجاد الأشیاء المباینه الذوات لذات المبدإ تعالی لأن علمه بالأشیاء الخارجیه لیس وجود تلک الأشیاء فی أنفسها(۲) و لا الإضافه الإیجادیه

۱- المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التی هی الصور العقلیه بقرینه قوله و لا یتغیر بتغیرها، س قده

۲- و الحاصل أن العلم الإجمالی الکمالی الذی هو عین الذات هم قائلون به و بتقدمه و لکنه کاف فی العلم و الفیضان لأشیاء وجودها عین العلم التفصیلی بها و الإضافه الإیجادیه منه تعالی إلیها عین الإضافه العلمیه بها و هذا مستقیم فی الصور المتصله لا فی الأشیاء الخارجیه- فلا یکفی ذلک العلم الإجمالی فی الأشیاء الخارجیه بل لا بد من فیضان الصور عندهم قبل فیضان الأشیاء الخارجیه و الإضافه الإیجادیه إلی الأشیاء الخارجیه عند الإشراقیین و هذا المعترض- و إن کانت عین الإضافه العلمیه بها لم یمکن إلزامهم بما ذکره قده إلا- أن خلافه برهانی عند المشائین لقاعدتهم المشهوره أن المدرک بالذات لا بد و أن یکون وجوده للمدرک لا- للماده و الأولی أن یقال لما کان وجوده تعالی وحده محضه و بساطه صرفه و الموجودات الخارجیه کثره محضه بالنسبه إلی وحدته تعالی لم یکن بینهما مناسبه حتی یکون تلک الوحده المحضه علما بتلک الکثره فلم یکن بد من رابط و برزخ جامع بینهما و هو الصور المرتسمه و یمکن حمل کلامه قدس سره علیه، س قده

منه إليهـا عين الإضـافه العقليه إذ ليس وجودهـا فى ذاتهـا عنه عين معقوليتها له و إلا لكانت من اللوازم المتصـله لا من المباينات المنفصـله و قـد علمت فيمـا سـبق أن علمه تعـالى بتلـك الصور القـائمه بـذاته عين إيجاده لها و أن العلم إذا كان عين الإيجاد و المعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج فى صدوره عن الفاعل بعلم و إراده و مشـيه إلى علم سابق تفصيلى فلا يتأتى قوله و هذا قول بأن الله أبـدع أشـياء لا يعلمها على أن الحق عنـدنا فى هذا المنهج أن لا جعل و لا تأثير فى حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم(۱) و لاـ تأثير- للملزوم بالقياس إلى لوازمه فإن كون الـذات ذاتا بعينه كونها ذات هـذه اللوازم و أما قوله هـذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره فغير متوجه و لاـ موجه- إذ مبنـاه على الخلـط بين الجوهر الـذهنى و الجوهر الخارجى أو على توهم المنافاه- بين الجوهر الذهنى و العرض الخارجى و الترديد أنما يسـتقيم و يفيد فى المنفصله أو مانعه الجمع(۲) فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علميه بحسب الماهيه و أعراض

۱- أى اللوازم الموجوده بوجود الملزوم البـاقيه ببقـائه الأـزليه بأزليته على نحو ما مر تقريره و لا تأثير للملزوم بالقياس إلى لوازمه الكذائيه و إلا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء و العليه فكيف لا تأثير، س قده

۲- الصواب حـذف قوله أو مانعه الجمع و لعله سـهو من الناسخ أما أولا فلأنه يدل على أن الترديد لا يسـتقيم و لا يفيد فى مانعه الخلو مع أنه فيها أقوم و أفيد من مانعه الجمع- لأنها تدل على استيفاء الأقسام و ضبطها و لذا تستعمل هى و الحقيقيه فى التقاسيم دون مـانعه الجمع كمـا قـال المحقق الشـريف فى بعض مؤلفـاته و أمـا ثانيا فلأنه يوهم أن المنافاه بين الجوهر الـذهنى و العرض الخـارجى على سبيـل منع الخلو مع أنه لا منافاه بينهما لا صـدقا و هو ظاهر و لا كـذبا لارتفاعهما فى الجوهر الخارجى و أما ثالثا فلأن مانعه الجمع قسم من المنفصله و قد جعلت قسيما لها، س قده

خارجیه بحسب الوجود(۱) فلا یستدعی العلم بها صوره أخری و الکل باعتبار الوجود العینی أعراض قائمه بذاته لکن ذاته لا یتأثر عنها و لا ینفعل بها کما سبق تقریره.

و أما قوله استدلالا علی أن علم الباری تعالی بتلک الصور لیس علما کمالیا- لکونه تابعا لفیضان تلک الصور فغیر صحیح لما سبق مرارا أن علمه تعالی بتلک الصور عین فیضانها عنه لا أنه تابع لفیضانها و إن أراد أن نفس تلک الصور لیست کمالا له تعالی(۲) فنقول من الذی أنکر هذا و من الذی جعل اللوازم المتأخره الناشئه بعد الذات التامه الواجبیه کمالا له فإن هؤلاء الفلاسفه المثبتین لهذه الصور الإلهیه یصرحون بأن کماله و علوه لیس بوجود هذه الصور بل کماله و علوه بکون ذاته ذاتا یفیض عنه هذه الأشیاء معقوله و أن عقله لذاته مستتبع لعقله إیاها ثم لا یخفی أن عقله لهذه الصور هو بعینه عقله للخارجیات المنفصله(۳)

۱- لیس المراد أن وجودها عرض حتی یقال إن الوجود لیس جوهرا و لا عرضا بل المراد أن تلک الماهیات الجوهریه أنفسها أعراض خارجیه و لکن فی الوجود الذهنی و لا منافاه بین الجوهر الذهنی و العرض الخارجی لأن العرض لیس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضیه فی الخارج و للمقولات العشر فی الذهن کما مر فی السفر الأول، س قده

۲- یعنی أن الاستدلال علی نفی الکمالیه بالتابعیه باطل لأن العلم و المعلوم بالذات متحدان- فعلمه بالصور عین الصور و لکن نفی الکمالیه مسلم و لا کلام لنا فیه فإن کماله بکون ذاته واجده لکل ما یفیض منه من الصور و غیرها بنحو أعلی، س قده

۳- الغرض من هذا الکلام أمران أحدهما دفع ما عسی أن یقال إن مراد العلامه الخفری أن علم الواجب تعالی بالأشیاء الخارجیه باعتبار هذه الصور لیس علما کمالیا ذاتیا إلی آخره فقولکم إن علم الباری تعالی بتلک الصور فی موضعین یخالفه. و ثانیهما دفع ما لعله یقال أیضا إنه علی تقدیر أن یکون مراده ذلک یمکن أن یکون العلم بالأشیاء الخارجیه تابعا لفیضان الصور. و حاصل الدفع أنه لما کان علمه بالصور عین علمه بالخارجیات کما أن علمک بصوره الشمس مثلا عین علمک بالشمس الخارجیه و العنوان آله لحاظ المعنون فأین التابعیه و أین الاثنینیه اللهم إلا فی المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لا فی العلم و کذا لا تفاوت بین العلم بالصور و العلم بذوات الصور للعینیه المذکوره فی العلم فلا حاجه إلی جعل الباء فی قوله بتلک الصور للسببیه لا صله للعلم، س قده

و إن كـان وجودهـا غير وجـود هـذه الصور إذ العلم بالخارجيـات عنـدهم ليس إلاـ بصور أخرى وجودهـا وجود علمى إدراكى بخلاـف مـا ذهب إليه المتـأخرون و بعض أتبـاع الرواقيين كصـاحب كتـاب حكمه الإشـراق و المحقـق الطوسـى ره حيث جعلوا الأـمور الخارجيه كالأجسام و غيرها(۱) صالحه للإضافه العقليه و كأنهم ذهلوا عن القاعـده المشـهوره أن وجود المعقول بالـذات فى نفسه و معقوليته و وجوده للعاقل شـى ء واحد بلا اختلاف و كذا وجود ما هو محسوس فى نفسه و محسوسـيته و وجوده عند الحـاس شـى ء واحـد بلا اختلاف ثم لا شـبهه فى أن هـذه الماديات ذوات الأوضاع المكانيه- ليست وجوداتها الخارجيه وجودا عقليا و لا حسـيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح و يجوز كون هذه الصور الماديه فى أنفسها(۲) قبل تجريدها و انتزاعها علما و معلوما و عقلا و معقولا.

و أما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفه لزم

۱- التمثيـل قريب عن التوزيع فـإن صـاحب حكمه الإشـراق جعـل وجود الكـل علمـا حضوريـا و أمـا المحقق قـده فعلى مـا قـال المصـنف قدس سـره فيما بعد ذلك جعل مناط علمه تعالى بالأجسام و الجسـمانيات ارتسام صورها فى المبادى العقليه و النفسيه ثم ذهولهم عن القاعده فى الأجسام و الجسـمانيات لأن لها وجودا فى أنفسها و وجودا للماده و أما فى المجردات بذواتها فلأنه و إن لم يكن لها وجود للماده إلا أن لها وجودا فى أنفسها عندهم كما مر فى مبحث الوجود الرابط من السفر الأول، س قده

۲- قد تقدم وجه المناقشه فيه، ط مد ظله

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى هذه الصور المتأخره عن الذات أ لا ترى إلى قول الشيخ فى أول الفصل- المعقود فى بيان نسبه المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس و أنه ليس فيه اختلاف صور مترتبه متخالفه كما يكون فى النفس- على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعه واحده من غير أن يتكثر بها فى جوهره أو يتصور فى حقيقه ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقوله و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضه عن عقليته و لأنه يعقل ذاته و أنها مبدأ كل شى ء فيعقل من ذاته كل شى ء انتهى فقوله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط و قوله و هو أولى بأن يكون عقلا- من تلك الصور- و قوله فيعقل من ذاته كل شى ء كلها تصريحات و تنبيهات على العلم الإجمالى الكمالى- و العقل البسيط لكن معرفه هذا العقل البسيط فى غايه الصعوبه فإن ظنى بل يقينى أنه لم يتيسر فهمه على وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل و البراعه مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من أقوال القادحين فى تقرير صور المعقولات فى ذاته مع ما سنح لنا من الدفع و الإتمام و النقض و الإبرام

الفصل (٨) فى تحقيق الحق فى هذا المقام و فى إظهار ما نجده قادحا فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى

و ليعلم أولا أن لا خلاف لنا معهم فى جميع ما ذكروه فى إثباتها من الأصول و المقدمات

و لا فى وجوب أن يكون تلك الصور المعقوله لوازم ذاته و لا فى كونها قائمه بذاته غير مبانه عن ذاته إنما المخالفه لنا معهم فى جعل تلك الصور أعراضا و فى أن وجودها وجود ذهنى و لو لا تصريحاتهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا و هو أنها مثل عقليه و جواهر نوريه كما هو رأى الأفلاطون و لا يبعد

أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفه القائلين بالصور كأنكسيمانوس و غيره خاليه عن ذكر العرضيه كما يظهر لمن تتبع مأثورات أقوالهم.

إذا تقرر هذا فاعلم أن الذى نعتقده فى إبطال هذا الرأى أمور-

الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثه أقسام

لازم ذهنى كالنوعيه لمفهوم الإنسان- و الذاتيه لمعنى الحيوان و لازم خارجى كالحراره للنار و الحركه للفلك و لازم للماهيه ثم يجب أن يعلم أن لازم الماهيه كما أنه تابع لها فى أصل الماهيه كذلك تابع لها فى نحوى الوجود الذهنى للذهنى و الخارجى للخارجى فإذن امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجى و للآخر وجود ذهنى و بالعكس(۱) إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالى إن كانت من قبيل اللازم الخارجى(۲) فلا بد أن يكون كملزومها موجوده خارجيه و كذا لو فرض أنها من لوازم الماهيه فإن ماهيه الأول عين إنيته سواء قلنا إن لا ماهيه له أصلا أو قلنا إن ماهيته عين إنيته و وجوده على اختلاف الاصطلاحين فإذن هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينيه لازمه له(۳) فجواهرها لا محاله يجب أن لا يكون أعراضا و لا جواهر

۱- لا يخفى أنه لا موقع لقوله و بالعكس نعم لو قال امتنع أن يكون للملزوم وجود خارجى و للازم وجود ذهنى لكان فى موقعه، س قده

۲- الأولى أن يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمه معلولات للواجب و كون العلم الحصولى داخلا تحت الكيف النفسانى إذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتسمه نحو من الثبوت الخارجى هو بحسبه من الأعراض الخارجيه كسائر الكيفيات النفسانيه و الملازمه بين الواجب تعالى و بين الصور المرتسمه من جهه ماهياتها الموجوده- و هى الكيف الموجود بوجود الواجب لا من جهه أنها مفاهيم ذهنيه كذا و كذا من جهه أنها ذهنيه، ط مد ظله

۳- إذ لا وجود ذهنى للأول تعالى لأنه وجود خارجى صرف لا يدخل فى ذهن من الأذهان و إلا لانقلب مع أنه لا يتوقف لزومها على وجوده فى الذهن فبقى أن يكون لوازم الأول من أحد القبيلين الأولين فتكون أمورا خارجيه لا ذهنيه أقول ما ذكره قدس سره منقوض بالصور الذهنيه التى لنفوسنا فإن كانت من عوارض الماهيه لها لزم أن تكون عارضه لماهياتها من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين و هو ظاهر البطلان و إن كانت من العوارض الذهنيه- لها توقف عروضها للنفوس على حصول النفوس فى الأذهان حتى تعرضها فبقى أن تكون عوارض خارجيه هذا خلف. و الحل أن الكل أمور خارجيه فى ذواتها كيف و هى صفات الموجود العينى و صفه الموجود العينى عينيه و كونها ذهنيه بالقياس إلى الموجودات العينيه الأخرى و هى ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتسمه فى ذاته تعالى بالذهنيه لأنها علميه بخلاف الموجودات العينيه إما لاستقلالها و إما لكونها موجوده للماده و لغيبه بعضها عن بعض تصلح للعلميه عندهم و أما ترتب الآثار التى هى مناط الخارجيه فهى أولى به لكونها أسباب الوجودات العينيه، س قده

ذهنیه بل جواهر خارجیه فإذن بطل القول بارتسام الصور الذهنیه فی ذات الأول تعالی بقی الکلام فی تحقیق الأمر هاهنا بأن الذوات القائمه بأنفسها کیف أمکن أن یکون من اللوازم للشی ء التی لا یتصور انفصالها عنه مع قیام البرهان علی ذلک.

الثانی أن قولهم العلم التام بالعله یوجب العلم التام بمعلولها

و قولهم إن العلم بذی السبب لا یحصل إلا من جهه العلم بسببه لیس المراد من العلم التام بالعله العلم بماهیه العله(۱) إلا فیما یکون مجرد الماهیه سببا للمعلوم کما فی لوازم الماهیات

۱- محصله أن مرادهم من القاعده استتباع العلم الحضوری بالعله علما حضوریا بالمعلول من غیر نظر إلی العلم الحضوری فالقاعده تهدی إلی ما ذهبنا إلیه من الکشف الحضوری التفصیلی فی عین العلم الإجمالی لا ما ذهبوا إلیه من العلم الحصولی من طریق الصور المرتسمه. و فیه أن المتعرض للقاعده هم المشاءون فی کتاب البرهان من المنطق و هم لا یرون العلم الحضوری فی غیر صوره علم الشی ء بنفسه علی أن من المعلوم أن البرهان أنما یجری فی العلوم الحصولیه دون العلم الحضوری و لو لا کون القاعده جاریه فی العلم الحصولی- لم یکن لتقسیم البرهان إلی قسمی اللمی و الإنی فائده البته و بالجمله الشیخ و سائر المشائین لا یسلمون کون علم العله بمعلولها و بالعکس حضوریا و لا جریان القاعده فیه ط، مد ظله

بمعنى الكليات الطبيعيه و لا المراد منه العلم بوجه من وجوهها و هو ظاهر و لا العلم بمفهوم كونها عله و لا العلم بإضافه العليه لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان- أى العلم بالعله و العلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمده الغرض من هذه القاعده إثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهه علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور أنما هو العلم بالخصوصيه التى يكون العله بها عله و ليس هى إلا نحوا خاصا من الوجود و قد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعليه و المجعوليه أنما هى بين الوجودات لا الماهيات و بين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلا بحضورها و شهودها بأعيانها لا بصورها و أشباهها و ذلك غير ممكن إلا من جهه الاتحاد أو من جهه العليه(۱) و الإحاطه الوجوديه.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهه وجوده- الذى هو عين ذاته عله لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادره عنه أنما هى أنحاء الوجودات العينيه فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات الذى لا بد أن يكون عين تلك الوجودات(۲) فمجعولاته بعينها معلوماته

۱- أى العلم الحضورى منحصر فى موردين أحدهما فى الاتحاد كما فى علم النفس بذاتها و ثانيهما فى العليه كما فى علم النفس بمنشآتها الخياليه مثلا و معلوم أن ما نحن فيه من قبيل الثانى، س قده

۲- و لا يمكن أن يقال إن المجعول بالذات و إن كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لا يقتضى إلا العلم به مطلقا و لو بنحو الصورى إذ حينئذ يصدق أن العلم بالعله استلزم العلم بالمعلول و القاعده لا تدل على أزيد من هذا و لا تقتضى الكيفيه لأنا نقول الوجود ليس له نحو واحد من التحقق و لا ماهيه له فلا صوره له إنما الصوره للماهيه الموجوده فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن إلا بالحضورى فغرضه قدس سره أن هذه القاعده التى تمسك الكل بها فى إثبات أصل علمه تعالى بما سواه كما تدل عليه تدل أيضا على كيفيته من كون علمه بما سواه حضوريا- و عدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمه. إن قلت قد مر قبيل ذلك أن صاحب الإشراق و المحقق الطوسى و غيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى كأنهم ذهلوا عن القاعده المشهوره أن وجود المدرك بالذات فى نفسه و مدركيته و وجوده للمدرك شى ء واحد و أن الوجود المادى مثار الغيبه و مدار العلم على الحضور و الظهور فما باله قدس سره قد ذهل عن ذلك و كر على ما فر. قلت كان مقصوده قدس سره هناك اعتذار من قبل المشائين القائلين بالصور بأن قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهوره و أن القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعده عند القائلين بالحضورى أو سلمت و لكن يقولون إن وجود الأمور الخارجيه للماده و شبهها لا ينافى وجودها للمدرك هاهنا لكونه تعالى محيطا بالمواد و غيرها و إن ذوات الأوضاع و الجهات ليست مثارات للغيبه بالنسبه إليه تعالى بل كلها كالنقطه فى عين كونها غير منفكه عن ذواتها و ذاتياتها و لوازمها و مقصوده قدس سره هاهنا القدح فى القول بالصور بنفس القاعده الأخرى المثبته لأصل العلم بالغير و أنها تنفى هذا القول و تثبت مذهب الإشراق فالمقصود بالذات هنا القدح و المنع لا الاستدلال، س قده

فهی بعینها علومه التفصیلیه لا محاله فهی تابعه للعلم الکمالی و العقل البسیط بالمعنی الذی علمته فی باب العقل و المعقول و فی علم النفس و إنما سمینا هذه الوجودات علما له- باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته و إن اصطلح أحد بأن یسمی تلک الأشیاء الصادره عنه تعالی علوما له باعتبار وجوداتها(۱) و مجعولات له باعتبار ماهیاتها المتغایره للوجود لکان حسنا للمحافظه علی الفرق بین ما هو علم الباری و ما هو فعل له فإن العله الفاعلیه عرفوها فی مباحث العلل بما یؤثر فی غیره بما هو غیره و الماهیات الممکنه کلها مباینه لحقیقه الواجب تعالی و أما الوجودات فقد علمت من طریقتنا أنها من لمعات ذاته و شوارق شمسه.

۱- بل باعتبار وحدتها أیضا و سبق اعتبار کونها علما علی اعتبار کونها معلوما و إن کان فی الحضوری العلم عین المعلوم، س قده

الثالث

(۱) قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين و ثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعده إمكان الأشرف و هو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدإ الأول فهو أشرف ذاتا و أقوى وجودا و على مسلك إثبات الصور المرتسمه فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعده الحقه إذ لا شبهه فى أن الأعراض أيا ما كانت هى أخس و أدون منزله من الجوهر أى جوهر كان و القائلون بإثبات هذه الصور- جعلوها وسائط فى الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمه بذاته تعالى فما أشد سخافه اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعه فى العالم الربوبى و الصقع الإلهى خسيسه ضعيفه الوجود و التى يطابقها و يوازيها من العالم الإمكانى حذو النعل بالنعل و القذ بالقذ تكون أشرف وجودا و أعلى مرتبه و هذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامه البرهان

ذكر و تنبيه

ذكر و تنبيه(۲) و أما الذى أفاده المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث و التشنيعات على الشيخ و ذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصوره زائده على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده عله لوجود ما سواه و علمه بذاته

۱- و هناك وجه رابع هو أن مقتضى ما تقدم تحقيقه فى كيفيه ظهور الماهيات و المفاهيم الذهنيه أن العلوم الحصوليه لا تحقق لها فى غير النفوس المدركه للكليات و الجزئيات و هى العلوم التى تنتهى بوجه إلى الحس و أما الوجودات المجرده عن الماده ذاتا و فعلا فلا تحقق فى علمها لماهيه و لا أى مفهوم آخر ذهنى، ط مد ظله

۲- لما أشار إلى الاستدلال على طريقه الإشراق فى ضمن القدح تطفلا بقاعده مجعوليه الوجود و أنه لا يدرك إلا بالحضور أراد أن يذكر أن دليل المحقق الطوسى قده لإثبات تلك الطريقه إقناعى و ليس كذلك فإن خلاصه دليل المحقق قده أنه إذا اتحد العلتان فلا بد أن يتحد المعلولان و إلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هو ذاته و صدور الموجودات التى هى ذوات الصور عن ذاته أيضا و كأنه قده زعم أن استدلاله من حيث المناسبه و الموافقه بين العله و المعلول فى الوحده و الكثره و أنه كما فى العلتين اتحاد ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضا اتحاد، س قده

عله لعلمه بما سواه و قد حكمت بأن ذاته و علمه بذاته و هما العلتان واحد بلا خلاف و اختلاف فاحكم بأن الصادر منه و علمه بذلك الصادر و هما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقيه هذا الحكم- إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجودا من علته شائبه كثره لا يكون مثلها فى العله أ لا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهه ماهيته و يصدر عنه عقل آخر من جهه وجوب وجوده و العلتان هاهنا شى ء واحد فى الخارج و المعلولان متعددان تعددا خارجيا و أيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه و العقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار و بالجمله فليس من شرط العله و المعلول الموافقه فى الوحده و الكثره نعم المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحدا من علته الموحده.

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهى شهاب الدين السهروردى أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص و تهذيب إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعده فى الأجسام و الجسمانيات من أن حضور ذواتها كافيه فى أن يعلم بالإضافه الإشراقيه من دون الافتقار إلى الصور الزائده و هذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها فى المبادى العقليه أو النفسيه و لكل من الرأيين وجه- و سينكشف لك حق المقال فى إدراك الحق الأول لهذه الجزئيات الماديه على وجه لم يتيسر لأحد و لم يثبت فى غير هذا الكتاب.

حكمه مشرقيه

لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل و أمعنت النظر فى ما حققناه- و قررناه من كيفيه وجود الصور الإلهيه و أنها ليست موجودات ذهنيه و لا أعراضا خارجيه- بل هى وجودات بسيطه متفاوته لا يعتريها الإمكان و فى كيفيه لزومها لزوما لا على وجه العروض و لا على وجه الصدور(١) بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نقى

١- مع أن الشيخ صرح كثيرا بأنها عنه و أنه مبدئها فلزومها ضرب آخر و هو أنها لوازم غير متأخره فى الوجود من وجود الملزوم و أنها موجوده بوجوده باقيه ببقائه على ما تقدم، س قده

الذهن نقى الجوهر لطيف السر أن تلك الصور الإلهيه ليست من جمله العالم و مما سوى الله و ليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه و لا هى موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هى من مراتب الإلهيه و مقامات الربوبيه و هى موجوده بوجود واحد باقيه ببقاء واحد و العالم أنما هو ما سواه و ليس إلا الأجسام بصورها و طبائعها و أعراضها و موادها و الكل مما ثبت حدوثها و تجددها بالبرهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانيه فلا قديم فى العالم إنما القديم هو الله سبحانه و قضاؤه و علمه و أمره و كلمته التامه فافهم و اغتنم و اشكر ربك فيما هداك من التوحيد.

تصالح اتفاقى

لعل كلا من الأرسطاطاليسيين و الأفلاطونيين لو نظروا حق النظر و أمعنوا حق الإمعان فى مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه- و أما قبل الإمعان فكل من المذهبين فى علم الله مما يظهر فيه خلل و قصور ليس فى الآخر أما الخلل فى مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهيه أعراضا ضعيفه الوجود و كون متعلقاتها التابعه لها فى الوجود أقوى تحصلا و أشد وجودا و تجوهرا منها و قد علمت فساده فإذا تم هذا القصور و سد هذا الخلل بجعلها موجودات عينيه لا ذهنيه تصير كالصور الأفلاطونيه فى هذا المعنى و أما الخلل فى مذهب الأفلاطونيين- فهو كون علمه أشياء خارجه عن ذاته و كلما هو من الموجودات الخارجيه فوجودها عنه أنما يصدر عنه بعلم سابق فإن كانت مما عقلت أولا فوجدت فيعود الكلام إلى كيفيه معقوليتها السابقه فهى إما بوجودات و صور منفصله خارجيه أو بوجودات و صور إلهيه متصله هى لوازم الأول غير الصادره بل الموجوده بوجوده تعالى ففى الشق الأول يلزم التسلسل فى الصور الخارجيه و هو محال و على الشق الثانى يلزم الاكتفاء فى علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصله فما الحاجه إلى إثبات غيرها.

ثم لا يخفى أن علمه لا بد أن يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفه الإمكان و العدم السابق أصلا فعلمه و كلامه و أمره و قضاؤه و قلمه الأعلى ينبغى أن يكون غير داخل فى أجزاء العالم فإذا رجع الأمر و عاد الفكر فى الصور الأفلاطونيه إلى أنها يجب أن

لا تكون أمورا خارجه عن صقع الربوبيه(۱) كما ظنه الأتباع و المقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل و القصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئك الكبراء المتقدمين أن رأى أفلاطون و أرسطاطاليس فى باب العلم شى ء واحد و الخلل فى كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين و المفسرين أو من سوء فهم الناظرين فى كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درك ما أدركاه و تعقل ما تعقلاه لأن المطلب بعيد السمك عظيم الرفعه شديد اللطافه تكل الأذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه و تخفش العيون عن ضوئه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابى قد حاول الجمع بين هذين المذهبين فى كتابه المسمى باتفاق رأى الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما كان البارى جل ثناؤه بإنيته و ذاته مباينا لجميع ما سواه و ذلك بمعنى أشرف و أفضل و أعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته و لا يشاكله- و لا يشبهه شى ء حقيقه و لا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه و إطلاق لفظه فيه من هذه الألفاظ المتواطئه عليه فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن معنى كل لفظه نقولها فى شى ء من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظه و ذلك كما قلنا بمعنى أشرف و أعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه و إذا قلنا إنه حى علمنا أنه حى بمعنى أشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه و كذلك الأمر فى سائرهما و مهما استحكم هذا المعنى و تمكن فى

۱- حتى يكون علمه أشياء خارجه من ذاته و حتى لا يحتاج إلى علم سابق إذ لا صدور لها- فنفى الصدور هو الملاك فى عدم وجوب مسبوقيه الصور المرتسمه أيضا بالعلم التفصيلى و لا يجدى فيه تسليم الصدور و كون الملاك أنها عين العلم و المعلوم بالذات كما مر نقلا عن التعليقات إذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لا بد أن يكون مسبوقا بالعلم التفصيلى به حتى يمتاز المختار عن الموجب و لا يكون الإيجاد على سبيل الجزاف كما يأتى فى كلام المعلم الثانى عن قريب و يرد هذا بزعمهم على طريقه الإشراق من كون وجودات الأشياء علما له تعالى، س قده

ذهن المتعلم للفلسفه التى بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطن و أرسطاطاليس و من سلك سبيلهما فلنرجع الآن إلى حيث فارقناه.

فنقول لما كان البارى تعالى و تقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده فى ذاته جل الإله عن الأشباح و أيضا فإن ذاته لما كانت باقيه و لا يجوز عليه التبدل و التغير فما هو من حيزه أيضا كذلك باق غير داثر و لا متغير و لو لم يكن للموجودات صور و آثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجده و على أى مثال ينحو ما يفعله أو يبدعه أ ما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد لزمه القول بأن ما يوجده أنما يوجده جزافا و على غير قصد و لا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته و هذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغى أن يعرف و يتصور أقاويل أولئك الحكماء(۱) فيما أثبتوه من الصور الإلهيه لا على أنها أشباح قائمه فى أماكن خارجه عن هذا العالم(۲) فإنه

۱- لما كان مذهب المعلم العلم الصورى فبعد ما أثبته فى ذات الموجد أرجع أقاويل أولئك الحكماء الأفلاطونيين فى إثبات المثل إلى مذهبه و استشهاد المصنف قدس سره فى ذلك أنه إذا أرجعت المثل إلى الصور المتصله دل على أن تلك المثل غير خارجه من ذاته- و أن الصور إذا كانت مثلا نوريه لم تكن أعراضا و لو لم تكن لوازم موجوده بوجوده تعالى- بل كانت صادره لزم الإيجاد الجزافى كما قال فى إيجاد الموجودات الخارجيه لو لم تسبق بالعلم و ذلك لأنها لو صدرت عن علم لزم التسلسل و إلا لزم الجزاف فلا بد أن تكون أزليه بأزليته موجوده بوجوده، س قده

۲- لا يخفى أنها لو لم تكن صورا متصله بذاته تعالى كانت لوازم مباينه قائمه بذواتها لا أنها أشباح و لا أنها فى أماكن و لا خارجه من هذا العالم بل إنها بواطن هذا العالم لا فى عرضه و لا يلزم أيضا عوالم غير متناهيه فاعلم أن أحد تأويلات المثل هو المقادير التعليميات القائمه بذواتها أى المثل المعلقه التى هى بإزاء كل جزئى جزئى من كل نوع- كما مر فى السفر الأول فمقصود المعلم أن التأويل الصحيح للصور الإلهيه هو أنها الصور العلميه المتصله لا أنها مقادير و ممتدات و الحال أنها تكون أمورا خارجه من هذا العالم- و إنما كانت فى أماكن إذ الماده و الصوره عندهم متلازمتان فتكون أجساما و الجسم لا بد له من مكان فيلزم عوالم جسمانيه كل منها فى عرض الآخر و قد أبطله أرسطاطاليس بلزوم الخلاء لأن تماس الكرتين بالنقطه و بغير ذلك كما أشار إليه و قد مر أيضا و إنما كانت غير متناهيه لأن كل عالم جسمانى مسبوق بالعلم و المفروض أن العلم أشباح و مقادير قائمه بذواتها- فيلزم عوالم غير متناهيه و يمكن أن يكون معنى كلامه أنه لو لم تكن الصور الإلهيه عقولا و صورا علميه داخله فى صقع الربوبيه و بواطن هذا العالم و فى طوله بل كانت عقولا قائمه فى أماكن خارجه عن هذا العالم أى فى عرضه بأن لا تكون أنواع هذا العالم أظلالها و مربوباتها فإنه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهيه فإن العقول لا محاله فعاله تقتضى أظلالا من الأنواع الطبيعيه كما أن جميع ما فى عالمنا الأدنى أظلال لما فى العالم الأعلى و إنما كانت عوالم غير متناهيه لأن الصور العلميه إذا كانت كذلك كانت عالما عينيا إمكانيا فاحتاجت إلى صور علميه أخرى سابقه و الكلام فيها أيضا كالكلام فى الأولى- فكل الصور عالم واحد مسبوقه بصور أخرى هى أيضا عالم آخر و هلم جرا و هذا هو المراد من العوالم غير المتناهيه كما فى المعنى الأول و ليس المراد أن كل صوره من الصور الإلهيه تكون عالما و الصور غير متناهيه فالعوالم غير متناهيه و إن كانت أفراد كل نوع له صوره فى علمه تعالى غير متناهيه و هذا ظاهر فعلى هذا كونها أشباحا أنما هو

لکونها صورا علمیه حاکیه عن المعلومات التی تحتها و کونها فی أماکن خارجه من هذا العالم کنایه عن کونها فی عرضه بالفرض و المعنی الأول أظهر، س قده

متی تصورت علی هـذا السبیل یلزم القول بوجود عوالم غیر متناهیه کلها علی مثال هـذا العالم و قد بین الحکیم أرسـطاطالیس ما یلزم القائلین بوجود العوالم الکثیره فی کتبه فی الطبیعیات و شـرح المفسـرون أقاویله بغایه الإیضاح و ینبغی أن یتدبر هذا الطریق الذی ذکرناه مرارا کثیره فی الأقاویل الإلهیه فإنه عظیم النفع و علیه المعول فی جمیع ذلک و فی إهماله ضرر شدید انتهی کلامه و لا یخفی أنه مؤید لما بیناه و قررناه ضربا من التأیید و لنرجع إلی بیان سائر الطرق فی علمه

الفصل (۹) فی حال مذهب القائلین بأن علمه تعالی بما سواه علم واحد إجمالی یعلم به الأشیاء کلها قبل إیجادها علی وجه الإجمال

و هذا مذهب أکثر المتأخرین و قد بینوا ذلک بأن

الواجب تعالی لما کان عالما بذاته و ذاته مبدأ لصدور جمیع الأشیاء فیجب أن یکون عالما بجمیعها- علما متحققا فی مرتبه ذاته مقدما علی صدور الأشیاء لا فی مرتبه صدورها و إلا لم یکن عالما بالأشیاء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشیاء فلا یکون له علم بغیره هو صفه کمالیه أی حقه و هو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عباره عن کونه مبدأ مجعولاته فلمتمیزه فی الخارج و مبدأ تمیز الشی ء یکون علما به إذا العلم لیس إلا مبدأ التمیز- فإذن ذاته علم بما سواه.

و یرد علیه أنه مبنی علی انعکاس الموجبه الکلیه کنفسها

(۱)(۲) و ربما قالوا علمه بالأشیاء منطو فی علمه بذاته فإذا کان علمه بذاته ذاته و ذاته عله لوجود ما عداه و علمه بما عداه منطو فی ذاته فکان علمه بما عداه عله لما عداه فیکون علمه علما فعلیا لکن إذا سئل عنهم ما معنی هذا الانطواء لم یقدروا علی بیانه.

۱- لأن حاصل دلیلهم أن ذاته تعالی مبدأ تمیز الشی ء و کل مبدإ تمیز الشی ء علم به فذاته علم به فصدق الکبری متوقف علی الانعکاس المذکور فإنه عکس لقولنا العلم بالشی ء مبدأ التمیز، س قده

۲- فإن القیاس الذی استعملوه أن ذاته مبدأ لتمیز الأشیاء و مبدأ تمیز الأشیاء علم فذاته علم بالأشیاء و بیان الکبری أنه عکس قولنا العلم مبدأ تمیز الأشیاء لکن الذی نقل من بیانهم أولا بقوله و قد بینوا ذلک بأن الواجب لما کان عالما بذاته و ذاته مبدأ تصور جمیع الأشیاء فیجب أن یکون عالما بجمیعها إلی آخره طریق آخر من البیان یغایر هذا البیان صغری و کبری و لم یتمسک فیه بعکس و غیر ذلک مع أن ظاهر عباره المصنف قده- أن البیان الثانی هو الأول بتغییر ما للتعبیر، ط مد ظله

و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفه الإسلام و غيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله و إتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوه المكاشفه مع قوه البحث الشديد و الباحث إذا لم يكن له ذوق تام و كشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظه أحوال الحقائق الوجوديه و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على أحكام المفهومات الكليه و هى موضوعات علومهم(۱) دون الآنيات الوجوديه- و لهذا إذا وصلت نوبه بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور و التلجلج و التمجمج فى الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شى ء واحد بسيط- غايه الوحده و البساطه(۲) صوره علميه لأشياء مختلفه كثيره فقد انثلم قاعدتكم أن

۱- فيدور كلامهم حول الماهيات و المفاهيم العامه الانتزاعيه و البحث عنها و لا يرتاب أحد فى امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر فإن المفاهيم مثار البينونه و الاختلاف فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهيه أى حضوره عند العالم منطبقا على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات و من البين أنه لا يقع مفهوم على آخر فى مقام مفهوميته بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الآنيه الخارجيه موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الإجمالى على التفصيلى بمكان من الإمكان، اد

۲- لو علموا أن هذه الوحده وحده حقه حقيقيه لا عدديه تقابلها أو علموا أن كل شى ء له وجه إلى الله و وجه إلى النفس و أن ازدواج وجه الله و وجه النفس و تركيبهما ليس كما فيما بين شى ء و شى ء بل كما فيما بين شى ء و فى ء خصوصا فى ء فإن فى شى ء كما فى الفارسى-ءتو آفتاب منيرى و مغربى سايه ز آفتاب بود سايه را وجود و هلاك فإذا اطلعت شمس الحقيقه اضمحلت المجازات و عنت الوجوه للحى القيوم. و قد تقرر فى قاعده الوجود و الماهيه و اتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهيه و تحققها بمعنى أن لا تحقق لها إلا بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ أنه سواد بالحمل الأولى- و إن كان وجودا بالحمل الشائع فإن التخليه عين التحليه ماهيه السواد و أما تحقق السواد و هو ليس إلا كونه لا أمرا ينضم إليه إذ المنضم إليه أمر مبهم لا تحصل له فهو فرد الوجود و التحقق و قد علمت أن التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق إلا به و حكم التميز بينونه صفه لا بينونه عزله إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ لما اعترضوا بأمثال ذلك و ما نطقوا إلا بالحق، س قده

العلم بالشی ء یجب أن یکون صوره مساویه له متحده الماهیه مع المعلوم و الواجب تعالی لا ماهیه له فضلا عن ماهیات کثیره.

و أیضا کیف یتمیز الأشیاء بمجرد هذا العلم(۱) و إنها لم توجد تلک الماهیات بعد أصلا و هل هذا إلا کتمایز المعدومات الصرفه(۲).

و ربما یجاب عن الأول بأنه کما أن بالصوره العلمیه المخصوصه بشی ء یتمیز ذلک الشی ء(۳) کذلک بالمقتضی لخصوصیه شی ء یتمیز ذلک الشی ء لأن المقتضی باقتضائه یمیز ذات المقتضی و صفاته بحیث لا یشارکه غیره و کما أن الصوره التی بها یتمیز الشی ء إذا حصلت عند المدرک کانت علما به کذلک المقتضی الذی به یتمیز الشی ء- إذا حصل عند المدرک کان علما به و لما کان المقتضی لجمیع العالم علی ما هو علیه فی الواقع أمرا واحدا یتمیز باقتضائه کل ذره من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد فی أن یکون ذلک الأمر الواحد إذا حصل عند المدرک کان علما له بکل واحد منها فحینئذ یکون جمیع الأشیاء معلومه بهذا الأمر و یکون جمیعها فی هذا المشهد الذی هو بمنزله الوجود الذهنی أمرا واحدا.

۱- لما ذکر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحده و البساطه و نفی الماهیه ذکر المانع من ناحیه المعلوم من العدم الأزلی، س قده

۲- کما علیه المعتزله، اد

۳- الأنسب الثانی فی الأول و الأول فی الثانی کما لا یخفی ثم لا یخفی أن جوابهم هذا استنتاج عن الشکل الثانی من موجبتین بأن المقتضی یتمیز به الشی ء و الصوره العملیه یتمیز به الشی ء ثم کیف لا یتمیز بالمقتضی شی ء و الحال أن بالقابل و استعداده الخاص یتمیز المستعد له مع أن نسبه الشی ء إلی القابل بالإمکان و إلی الفاعل بالوجوب، س قده

و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العله مباينه للمعلول مغايره له فى الوجود(۱) فلا يكون حضورها حضوره و ما لم يحضر الشى ء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على أن قياس العله على الصوره و إزاله الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصوره عين ماهيه المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح و مثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق و ليست العله حقيقه المعلول و لا مثالا له محاكيا عنه(۲) فقياسها على الصوره قياس فقهى مع ظهور الفارق.

و عن الثانى بأن ذاته علم إجمالى بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز(۳) فإن العلم شى ء و التميز شى ء آخر و الأول لا يوجب الثانى- و قيل عليه إنا نعلم بديهه أنه لا يمكن أن يعلم معلومات متباينه الحقائق بخصوصياتها لحقيقه واحده مباينه لجميعها و إن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض فى نظر العالم.

و اعلم أن الموروث من القدماء فى تقرير هذا المطلب

أعنى كيفيه تعقله للأشياء فى مرتبه ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل فى علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الإنسانيه فى العلم بالإنسانيه(۴) و هذا أيضا كلام فى غايه الإجمال و إن

۱- هذا ممنوع بل السنخيه معتبره فيما بين العله و المعلول، س قده

۲- هذا هكذا بالنسبه إلى ماهيه المعلول و أما بالنسبه إلى وجوده ففيه كلام و لا سيما فى المفارقات إذ قد مر عن المعلم الأول أن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد و التعبير بحقيقه الحقائق فى كلام أهل الذوق واقع، س قده

۳- هذا بظاهره يناقض الجواب الأول لأن بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى و بناء هذا على نفى التميز رأسا و التوفيق أن المثبت هناك التميز فى المعلومات و المنفى هنا التميز فى العلم أى ليس مطلوبنا إلا العلم الإجمالى بالأشياء الكثيره و هو يتأتى بالصوره الواحده البسيطه و التميز فى العلم لا يجب إلا إذا كان ذلك العلم تفصيليا و هذا يؤيد الأنسبيه المذكوره، س قده

۴- إن أريد لوازم الماهيه فالانطواء ممنوع و إن كانت اللوازم لوازم بينه اللهم إلا أن يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشى ء حتى يشمل الذاتيات و لكن يكون حينئذ كمثال الحد و المحدود و سيأتى حاله و الأولى أن يراد بالإنسانيه الإنسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات و الكمالات فى أفراد الإنسان الملكوتى و الناسوتى و باللوازم لوازم الوجود الخارجى لزوما غير متأخر فى الوجود، س قده

کان مما فيه رائحه التحقيق الذی قررناه و سنرجع إلی توضيحه فی مستأنف القول إن شاء الله و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و قسموا حال الإنسان فی علمه بثلاثه أقسام- أحدها أن تكون علومه و صوره العقليه تفصيليه زمانيه علی سبيل الانتقال من معقول إلی معقول علی سبيل التدريج و لا يخلو حينئذ من مشارکه الخيال بل يكون تعقله مع حكايه خياليه(۱) بحيث يتحد الإدراكان نحوا من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئا و حصل أيضا منه فی الحس المشترک صوره اتحد الإدراكان و لا يتميز لنا ما يحصل فی آله البصر و ما يحصل فی الحس المشترک إلا بوسط و دليل.

و ثانيها أن تكون له ملكه تحصل من ممارسه العلوم و الإدراكات يقدر و يتمكن بسبب حصول تلک الملكه علی استحضار الصور العقليه التی كان اكتسبها من قبل متی شاء بلا تجشم كسب جديد و إن كان تلک العلوم و الإدراكات غائبه عنه- غير حاضره فی نفسه إذ النفس ما دامت نفسا مدبره لهذا البدن الطبيعی ليس فی وسعها أن تعقل الأشياء معا لما أشرنا إليه من مشاركه الخيال فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكه الاستحضار لأيها شاءت متی شاءت من غير تعب و كلفه و هذه حاله بسيطه ساذجه لها نسبه إلی كل صوره يمكن حضورها لصاحب هذه الملكه نسبه القوه الاستعداديه إلی ما لم يحصل بعد لا نسبه القوه الإيجابيه إلی المعلول فليس الإنسان فی هذه الحاله عالما بالفعل و لا الصور المكسوبه لها من قبل حاضره عنده و لكن بالقوه القريبه منه إذ له قدره الاستحضار فيكون عالما بالقوه.

۱- كما إذا تعقلت النور الفعلی و مقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسی و تعقلت انبساطه فی كل بحسبه و تخيلت معه الامتداد و تعقلت بقاءه و تخيلت معه الزمان و هكذا، س قده

و ثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلى ء منه الأسماع و الأوراق- فهو فى هذه الحاله يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جمله و لم يفصل فى ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الأمر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل و هو أشرف منها.

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادره و انطواء الكل فى علمه على هذا المنهاج و الفرق بأن هذه الحاله البسيطه الخلاقه للمعقولات المفصله ملكه و صفه زائده فى النفس و فى الواجب تعالى ذاته بذاته و حين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثه أن ذلك أى العلم بالشى ء على الوجه الثالث أيضا علم بالقوه إلا أنه قوه قريبه من الفعل أجابوا بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل أى علمه بأجوبه هذه المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشاره إلى شى ء معلوم و من المحال أن يتيقن بالفعل حال الشى ء إلا و هو معلوم من جهه ما يتيقنه فإذا كانت الإشاره يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومه بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئه تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدإ مخرج إياها من العقل بالقوه إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكرى و العلم التفصيلى فالأول هو القوه العقليه المشاكله للعقول الفعاله و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هى نفس هذا كلامهم.

و يرد عليهم(١) أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب فى تلك الحاله عالم بالفعل بأن له قدره على شى ء دافع لهذا السؤال أما حقيقه ذلك الشى ء فهو غير عالم به فإن لذلك الجواب حقيقه و ماهيه و له لازم و هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقه مجهوله و اللازم معلوم فهى حاله بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلومات(٢)

١- مناقشه لفظيه راجعه إلى قصور البيان كما يومى ء إليه قوله ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام و إلا فالمناقشه فى العقل الإجمالى الذى قرروه لا سبيل إليها، ط مد ظله

٢- هذا مغالطه محضه فإن الذى هو بالقوه هو العلم التفصيلى بالأجوبه الذى هو بمشاركه الخيال فحيث لم يكن الصور فى الخيال توهم أنها ليست فى العقل و حيث لم يكن فى العقل بنحو التفصيل ظن أنها ليست فيه بنحو الإجمال و العلم البسيط الذى هو الملكه و كون الملكه علما واضح و كون ذلك العلم بالفعل أوضح إذ لا حاجه فيه إلى تجشم كسب جديد فبالحقيقه العلم بالأجوبه بنحو الكثره بل نفس الكثره بالقوه لا العلم بها بنحو الوحده و الشده بل يمكن أن يقال و إن لم يناسب مذاق هؤلاء أن التميز و التفصيل فيه و أقوى لأنه يتبع الوجود الذى هو عين حيثيه الظهور و النور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل أتم و إن لم يكن تفصيلا زمانيا بل بمعنى صحه انتزاع المفاهيم المختلفه المناسبه لتلك الملكه و لا شك أن تلك الملكه- أقوى وجودا من تلك التفاصيل الخياليه و الزمانيه كيف و هى خلاق التفاصيل و ينبوعها و لهذه الخلاقيه اشتبهت بالقدره عند المورد بل إن سألت عن الحق فالقسم الثانى من علم الإنسان- و هو الملكه التى لم يتهيأ أسباب الاستمداد منها أيضا بالفعل فإن العلم شى ء و الالتفات إليه شى ء آخر و كذا كونه فى الخيال شى ء و كونه فى العقل شى ء آخر و كونه بنحو الكثره شى ء و بنحو الوحده شى ء آخر كما مر و ليست النفس بشراشرها و لا أعلى مشاعرها الخيال حتى إذا لم يكن الشى ء المدرك فيه أو إذا لم يكن إدراكه بمدخليته لم يكن فى عقلها البسيط أيضا، س قده

مفصله متمیزه بعضها عن بعض و بین القوه المحضه التی هی حاله اختزان المعلومات المفصله- و حصول الأمر المسمی بالملکه فهی حاله بین الحالتین و کیف یتصور(۱) کون شی ء واحد- لا سیما إذا کان فی غایه الوحده و البساطه کذات الباری ء عز اسمه علما بأمور مختلفه الذوات متباینه الماهیات بخصوصها فإنه لا یمکن أن یکون تلک الأمور معلومه بالذات- و إلا یلزم تمایز المعدومات کما مر اللهم إلا أن تکون معلومه بالعرض فالمعلوم بالذات ذلک الأمر الواحد البسیط و المعلوم بالعرض ما یلزمه من المعقولات المنبعثه عنه کالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنوانی و کالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا کالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد و المحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا- کما علمت فی مباحث الماهیه فإن التفاوت بالإجمال و التفصیل هاهنا أنما یکون بنحوی الإدراک لا بأمر فی المدرک و لئن سلم هذا فی العلم الإجمالی الذی مثلوا به- فی المبحث المذکور فی المثال الأخیر فکیف یسلم کون الذات المقدسه الواجبیه

۱- إعاده لما سبق من السؤالین بادعاء أنه لا یمکن دفعهما بهذه الأجوبه فتفطن، س قده

بالنسبه إلى معلوماته و هى ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد(۱) و فى هذا سر عظيم فانتظره متفحصا

الفصل (۱۰)

اشاره

و أما قول من زعم كون(۲) علمه بحسب مرتبه ذاته(۳) علما تفصيليا ببعض الممكنات و هو العقل الأول و علما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات- و يكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه و هكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه إلى آخر المعلولات و لا يجب أن يكون علمه التفصيلى بجميع الممكنات فى مرتبه واحده بل فى مراتب متفاوته متلاحقه كل سابق علم تفصيلى بلاحقه إجمالى بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

۱- و إلا لزم اتحاده مع الممكنات و تركبه من الأجزاء و لعل السر الذى أشار إليه أنه يمكن أن يكون علمه الذاتى بالوجودات كالمحدود و الحد بوجه فإن المعلول حد ناقص للعله لأن وجوده حكايه ضعيفه عن وجود علته و العله حد تام للمعلول لأنها حاكيه عنه بنحو أعلى، س قده

۲- هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شى ء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفه- فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكايه الواحد عن الواحد و غفل عن أنه يلزم عليه أن يكون ذاته مع وحدته و بساطته علما تفصيليا بأمرين متخالفين أحدهما ذاته فإن ذاته علم تفصيلى بذاته و الآخر ذات المعلول الأول و هذا ما أشار قدس سره إليه بقوله يرد عليه شبه ما تقدم، س قده

۳- المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبه الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات بل هو علم حصولى لازم للذات من جهه العلم بالذات الذى هو سبب للعلم بالمعلول الأول و الدليل على ما ذكرنا ما أورده فى بيان هذا المذهب تلوا و فى الجوابين الآتيين فيفارق هذا القول القول بالصور المرتسمه من وجهين أحدهما تركب العلم من تفصيل و إجمال و الثانى كون العلم بكل مرتبه من مراتب العلل و المعلولات فى مرتبه علتها البعيده إجماليا و فى مرتبه علتها القريبه تفصيليا و الصور العلميه عند المشاء علوم تفصيليه محضه من غير اختلاف، ط مد ظله

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم(۱) بوجوه أخرى أحدها أنه يجب احتياج الواجب فى العلم التفصيلى بأكثر الأشياء إلى ما سواه- و ثانيها أنه يلزم عليه التجدد فى علمه و الانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانيه و ثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء فى كثير من مراتب نفس الأمر و خفاء كثير من المعلومات عليه فى أكثر المقامات الوجوديه و هذا ممتنع بالضروره البرهانيه و ربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلى الذى هو أمر مباين لذاته- بشى ء على شى ء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر و ذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهى سلسله الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته و ليس هذا يستلزم افتقاره إلى شى ء بل هذا فى الحقيقه افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

و عن الثانى بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا و الانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما و تأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما فى طريقه القائلين بارتسام صور الأشياء فى ذاته على الترتيب العلى و المعلولى و كما فى طريقه بعض المتكلمين(۲) و أبى البركات و قريب من هذا الرأى رأى من زعم من متأخرى الحكماء(۳)

۱- و هو ما أورده على القول بالصور المرتسمه و ما كان يصر عليه من لزوم كون العلم قبل الإيجاد غير زائد على الذات، اد

۲- ظاهره طريقه أخرى فى العلم لكنها لو كانت لاستوفاها عند تعداد الأقوال و لو قال بدل لفظ القائلين لفظ المشائين لأمكن حمل طريقتهم على طريقه هؤلاء و يمكن أن يراد طريقه المتكلمين فى باب زياده الصفات على ذاته تعالى و الترتيب السببى و المسببى فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على اعتبار الإراده، س قده

۳- الأولى من متقدمى الحكماء فإن هذا رأى ثاليس الملطى و هو أحد أساطين الحكمه المتقدمين و لعل مراده المحقق الطوسى قده فإنه بزعم المصنف قدس سره يقول بهذا القول، س قده

بأن علمه بذاته عين ذاته و علمه بالأشياء الممكنه عباره عن وجود العقل الأول مع الصور القائمه به هربا من مفاسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيره قائمه بذاته تعالى و هذا و إن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ(۱) فی الحکمه المتعالیه لکن لا یصح علی قواعدهم المشهوره لأن العقل بما فیه حادث ذاتی و حقیقه علمه تعالی قدیمه لأنها عین ذاته فکیف یمکن أن یکون هو هو و لا- تصغ إلی قول من یقول بعض علمه قدیم و بعض علمه حادث- فإنه بمنزله قول من قال إن بعض قدرته قدیمه و بعضها حادثه أو قال بعض ذاته قدیمه و بعضها حادثه بل یجب أن یکون حقیقه علمه واحده و مع وحدتها تکون علما بکل شی ء کما أشرنا إلیه فی أوائل هذا السفر الربوبی.

و یرد علیه أیضا أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا یعلم لا یمکن إیجاده و إعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضروره فهو غیره لا محاله و ماهیته مغایره لحقیقه العلم بالضروره لأن حقیقه العلم کما قررنا تکون واجبه الوجود لذاتها- لأن حقیقتها حقیقه الوجود و إن لحقها فی بعض المراتب من جهه اقتران الماهیه لها إمکان عقلی أو خارجی و لا شی ء من الماهیات واجب الوجود لذاته(۲) فکیف یکون ماهیه المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر و تبین من تضاعیف أقوالنا أن الحق الأول یعلم الأشیاء کلها بما یعلم به ذاته لا بأمر آخر و أیضا العقل الأول عندهم جوهر و جوهریته أنه ماهیه لها وجود

۱- لأن العقل عند الراسخ موجود بوجود الله أزلی بأزلیته کما مر فیمکن کونه علما له تعالی، س قده

۲- هذا کبری لقیاس علی هیئه الشکل الثانی هکذا حقیقه العلم و صرفه واجب الوجود و لا شی ء من الماهیات بواجب الوجود فینتج ما ینعکس إلی قولنا لا- شی ء من الماهیات بحقیقه العلم ثم نضم إلیه قولنا العقل ماهیه من الماهیات ینتج المطلوب من الشکل الأول- و إن جعلت قوله لا شی ء من الماهیات واجب الوجود صغری لا تحتاج إلی انعکاس النتیجه، س قده

انتزاعی و هو عرض زائـد علی ماهیته و العلم سـیما علم الله لیس کـذلک لأنه کالوجود لیس بجوهر و لا عرض و جوهریه العقل عنـد هؤلاـء الراسـخین أنما هی لسـریان الهویه الواجبیه فیها(۱) فیصـلح عنـدهم أن یکون علمه تعـالی بالأشـیاء و لاـ یصـلح عند غیرهم- و أیضـا القول بـأن العقـل الأول بما فیه عین علمه بالأشـیاء یبطل العنایه الإلهیه السابقه علی وجود الأشـیاء کلها و لیسـت عباره عن حضور العقل عنده لأن الحضور صـفه الحاضر(۲) و هو العقـل و علمه تعـالی صـفه له فهو غیره و أیضا الحضور متأخر عن الحاضر(۳) لأـنه صـفه له و هو متـأخر عن الواجب لأـنه معلول له و علمه تعالی مع جمیع کمالاته متقـدم بالـذات علی جمیع الموجودات فلا یفسر علمه بالحضور.

إشراق تعلیمی و تنبیه تفریعی-

و الحق أن من أنصف من نفسه یعلم أن الـذی أبـدع الأشـیاء و أفادهـا و اقتضاها اقتضاء بالـذات و أوجـدها بـذلک الاقتضاء من العدم إلی الوجود سواء کان العدم زمانیا أو ذاتیا یعلم تلک الأشیاء بحقائقها و لوازمها قبل إیجادها سیما و قد کانت علی ترتیب و نظـام و نظامهـا أشـرف النظامـات و ترتیبهـا أحسن التقویم و إلا لما أمکن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محاله غیرها و مقـدم علیها و اعلم أن کل من تشـبث فی إثبات علمه تعالی بالأشیاء بشی ء من مجعولاته کعقل أو نفس أو یقول علمه التفصیلی متأخر عن ذاته فذلک لقصور نظره و ضعف عقله و الراسخ فی الحکمه عندنا من

۱- کان قائلا یقول إنک جوزت کون العقل علما له تعالی عنـد الراسـخین و قـد سـبق أیضا- إرجاع الصور المرتسـمه إلی المثل الأفلاـطونیه و هی جواهر أجـاب بـأن جوهریتها باصـطلاح العرفاء و هی عنـدهم بمعنی المتبوعیه کما أن العرضـیه بمعنی التابعیه فصور العالم أعراض و معناه جوهر معرب گوهر فکان متبوعیه الحق بعین متبوعیه الحق و جوهریته، س قده

۲- هو و إن کان صفه ذاتیه للحاضر لکنه صفه فعلیه لعلته فإن للمعلول نحو قیام بعلته فی مقام وجوده التفصیلی، ط مد ظله

۳- ممنوع فـإنه منتزع عن نحو وجوده غیر متـأخر عنه فهو علم بالفعل فی مقام الفعل لکن الإشـکالین مبنیان علی ظاهر بیان القوم المبنی علی أصاله الماهیه، ط مد ظله

أثبت علمه بجمیع الأشیاء مع کثرتها و تفصیلها فی مرتبه ذاته(۱) السابقه علی جمیع اللوازم و الخوارج من غیر أن یلزم اختلاف حیثیه فی ذاته و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء من عباده و الله ذو الفضل العظیم

الفصل (۱۱) فی حال مذهب من کان یری أن علمه تعالی بالأشیاء هو بالإضافه الإشراقیه

[مقدمه]

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه علی قاعده الإشراق و کان لی اقتداء به فیها فیما سلف من الزمان إلی أن جاء الحق و أرانی ربی برهانه و مبنی تلک القاعده- علی أن علمه بذاته هو کونه نورا لذاته(۲) و علمه بالأشیاء الصادره عنه هو کونها ظاهره له لإشراقه علیها إما بذواتها کالجواهر و الأعراض الخارجیه أو بمتعلقاتها التی هی مواضع الشعور للأشیاء مستمره کانت کما فی المدبرات العلویه الفلکیه- عقولها أو نفوسها أو غیر مستمره کما فی القوی الحیوانیه النطقیه و الخیالیه و الحسیه- فعلمه تعالی عنده محض إضافه إشراقیه(۳) فواجب الوجود مستغن فی علمه

۱- و ذلک لأن بسیط الحقیقه کل الأشیاء و متی کان الوجود أقوی کان النور و الظهور أشد فالتمیز و التفصیل أظهر و الأسماء الحسنی و صورها أکثر و لکن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود و الانکشاف للمعلول بنفس ذات العله السابقه أتم من انکشافه بذاته فإن ید الله مع الجماعه و سیحقق المطلب إن شاء الله تعالی، س قده

۲- أی حیثیه العلم هی حیثیه الظهور و الإظهار و هی تدور علی النوریه و هی مرکزها- و حق النوریه و حقیقتها عنده تعالی بل هی هو لأنه تعالی نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأسفهبدیه و العرضیه کلها نوریتها به تعالی کما یدلک علیه تسمیته تعالی بنور الأنوار فمن کان نورا حقیقیا و غیر متناه فی شده النوریه الحقیقیه یظهر ذاته لذاته لنوریته لذاته و کذا یظهر جمیع ما عدا ذاته لذاته لإشراقه علیها فکیف یخفی علیه شی ء مما فی الغیب و الشهاده أم کیف یحتاج مع هذه النوریه إلی الصور لتظهر له ذوات الصور و هذا قوی متین إن أرید بالنور حقیقه الوجود الذی هو عین الأعیان و هو الظاهر بالذات المظهر للماهیات، س قده

۳- أی إشراقه الذی هو نور السماوات و الأرض و هو الوجود الحقیقی و هذا کما أن الصور العلمیه و الأشباح الخیالیه التی لنفسک إذا قویت بقوه النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غیر ذلک بحیث یساوی فی القوه الموجودات الخارجیه أو یزید علیها صارت عینیه و مع ذلک هی علمک- فتلک السماء التی تظلک و الأرض التی تحملک و الأشخاص التی تخاطبها و تخاطبک و جمیع ما یبهجک أو یوحشک علومک تشاهدها بإضافتک الإشراقیه إذ کلها إشراقات نفسک و ظهوراتها، س قده

بالأشیاء عن الصور و له الإشراق و التسلط المطلق(۱) فلا یحجبه شی ء عن شی ء و علمه و بصره واحد(۲) إذ علمه یرجع إلی بصره لا أن بصره یرجع إلی علمه کما فی غیر هذه القاعده و نوریته أیضا نفس قدرته فإن النور فیاض لذاته فعلمه بالأشیاء نفس إیجاده لها- کما أن وجود الأشیاء عنه نفس حضورها لدیه فله إضافه الفعالیه إلی جمیع الأشیاء- بها یصحح جمیع الإضافات اللائقه به کالعالمیه و المریدیه و غیرهما إذ کلها واحده علی التحقیق کما سبق ذکره فهذا مذهبه فی علم الله تعالی فعلمه عنده لیس بالصور مطلقا بل بالمشاهده الحضوریه و مدار الإدراک للغیر أیضا عنده علی التسلط النوری للمدرک و الحضور الاستناری للمدرک فإدراک النفس لبدنها و وهمها و خیالها و حسها و کل ما لها تصرف فیه من أجزاء البدن و قواه فهو أنما یکون بالإضافه القهریه الإشراقیه فبقدر تسلطها و إشراقها علی شی ء منها یکون قوه إدراکها له و لیس إدراکها لشی ء بصوره زائده علیه و لو کان إدراکها لوهمها و خیالها و غیرهما بصوره أخری مرتسمه فی ذاتها و کل صوره ترتسم فی ذات النفس- فهی کلیه و إن تخصصت ألف تخصص فإن ذلک لا یخرجها عن العموم و احتمال الشرکه

۱- لا یذهب علیک أن فی کل موضع ذکر الإشراق أردفه بالتسلط إلی کلامه فی تقریر هذا المذهب إلا ما شذ و فیه إشاره إلی مسلکین أحدهما أنه بالإشراق و النور الذی هو حیثیه الظهور و الإظهار یظهر له الأشیاء و ثانیهما أنه لما کان له التسلط و العلیه الإبداعیه یظهر له المعالیل و یعلمها حضورا بلا احتیاج إلی اقتحام صورها فی البین، س قده

۲- لأن إدراک البصر فینا کان أبصارا لأن المرئی مشاهد لنا بحیث یمنع الشرکه فیه- و هذا حاصل له تعالی بذاته لا لجارحته کما فینا فکل وجوده و لا بعض له بصر و سمع و غیرهما من الصفات العلیا کشخص تمام بدنه فی اللطافه و الشفیف کالجلیدیه فیکون کله عینا باصره، س قده

فيهـا للكـثره فيلزم أن يكـون النفس محركـه لبـدن كلي و مستعمله لقـوى كليـه و ليس لهـا إدراك بـدنها الخـاص و قواهـا و لا التصـرفات و التدابير الجزئيه و هو ليس كذلك بالضـروره الوجدانيه فإنه ما من إنسان إلا و يدرك بدنه الجزئى و قواه الجزئيه و النفس تسـتخدم المفكره فى تفصيل الصور الجزئيه و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات و حيث لم يكن للقوه الجزئيه سبيـل إلى مشاهـده ذاتها(۱) لعـدم حضورها عند نفسـها فإن المنطبع فى محل وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجودهـا لغيرهـا لا ـ لنفسـها كما سـبق ذكره كيف و الوهم ينكر نفسه- و ينكر القوى الباطنه و إن لم يجحد آثارهـا فـإذا لم يكن للوهم و هو رئيس سـائر القوى الجرمـانيه سبيـل إلى إدراك نفسه و إدراك القوى البـاطنه و كـذلك سائر المـدارك الجزئيه- فالمـدرك لهـذه القوى الجزئيه و الجزئيـات المرتسـمه فيهـا و الكليات المنتزعه عن تلك الجزئيات أنما هى النفس الناطقه بنفس تلك الأمور و ذلك لإشراقها و تسلطها على هذه الأمور مع كونها فى ذاتها نورا لذاتها و كلما هو نور لنفسه و له تسـلط على غيره كـان مـدركا لـذاته و لـذلك الغير إمـا إدراكه لـذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بـل هو عين الظهور و إما إدراكه لذلك الغير فبمجرد إضافته إليه و كلما كان

۱- لما نفى أن يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها فى العاقله أراد أن ينفى كون علمها بها بالعلم الحضورى للقوى بنفسـها و لما كانت هى قوى النفس متصله بها كان علمها بأنفسها علم النفس بها و لم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بأنفسها حصوليا بانطباع صورها فى أنفسـها لوضوح بطلانه بوجوه أحـدها أن صورها غيرها و نحن نعلمها بأعيانها و ثانيها أنه يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد هو محل القوه أعنى الروح البخارى و ثالثها أنه يدور أو يتسـلسل لأن انطباعها بصورها متوقف على الاسـتعمال و الاسـتعمال متوقف على العلم الانطبـاعى فيلزم مـا ذكرنا كما لا يخفى و قـد مر. و الحاصل أن الأقسام أربعه فإن العلم بالقوى إما حضورى و إمـا حصولي و الحضورى إمـا للقوى بـالقوى و إمـا للنفس بهـا و الحصولى إمـا للنفس فى مقـام العـاقله و إما للقوى بانطباع صورها فيها واحد الأقسام صحيح و الباقى باطل، س قده

الشی ء أشد نوریه و أقوی تسلطا علی الغیر کان إدراکه لذاته و لغیره أشد و أقوی و أشد الذوات نوریه هو الحق جل ذکره و أقوی أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق و التأییس بلا شرکه و لیس للنفس بالقیاس إلی هذا البدن الطبیعی و قواه إلا التحریک- و ضرب من الفاعلیه غیر التامه کما بین فی موضعه و لو کان تسلطها علیه و علیها بالإبداع- لکان إدراکها له و لما فیه فی الغایه و لیس کذلک لما ذکرناه و مع ذلک تتفاوت النفوس فی النوریه و التسلط و کلما کان نوریتها أشد و تسلطها علی البدن أقوی کان إدراکها أقوی إذ کان حضور البدن لها أتم و لو کانت ذات تسلط علی غیر بدنها- کتسلطها علی بدنها لأدرکته أیضا بمجرد الإضافه الإشراقیه القهریه من دون الافتقار إلی قبولها الصوره و انفعالها عنه فالقبول جهه النقص و القهر جهه الکمال و الشرف- و نحن إنما احتجنا إلی الصوره فی بعض الأشیاء کالسماء و الکواکب و غیرهما مما نعلمه باعتبار و قیاس لأن ذواتها کانت غائبه عنا فاستحضرنا صورها و تلک الصور هی معلومنا بالحقیقه لکونها مقهوره لنا و لو کانت هی أیضا حاضره لنا کحضور آلاتنا و ما فیها لما احتجنا فی إدراکها إلی صوره.

فإذن ثبت و تحقق أن النفس غیر غائبه عن ذاتها و لا قواها و لا الصور المتمثله فی قواها محجوبه عنها و لا بدنها الجرمی مختف علیها لکونها نورا لذاتها و لها ضرب من التأثیر فی هذه الأمور فالنور المجرد الواجبی و هو فی أعلی مرتبه شده النوریه- و له إضافه الإبداع إلی ما سواه الذی هو أعلی ضروب التأثیر و الإیجاد و له السلطنه العظمی و القهر الأتم لا جرم یعلم ذاته و یعلم ما سواه من العقول و الأجرام و قواها و ما یتمثل لها أو ینطبع فیها بمجرد إضافه المبدئیه فکما أن علمه بذاته لا یزید علی ذاته کذلک علمه بالأشیاء لا یزید علی إضافته إلی الأشیاء.

و أیضا قد سبق أن کل ما هو کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود فیجب له و إذا تحقق شی ء منه فی معلوله فتحققه له أولی و کلما هو أولی فهو واجب له بالضروره و إذا صح العلم الإشراقی للنفس ففی واجب الوجود أولی فیدرک ذاته لا بأمر زائد و یدرک ما سواه بمجرد إضافه الإشراق إلیها و لو کان مدرکا لذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته و لو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمه فى ذاته لكان قابلا و فاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال و مما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم أن الأبصار أنما هو بمجرد إضافه ظهور الشى ء الخارجى للبصر(۱) عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤيه عنده- بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر فيقع به إضافه إشراقيه للنفس إليه لا غير فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر أبصار و إدراك و تعدد الإضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته و لا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته كما بين فى موضعه- ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِى السَّماواتِ وَ لا فِى الْأَرْضِ فهذه طريقه هذا الشيخ الجليل فى هذه المسأله و تبعه العلامه الطوسى ره و غيره و حكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامه الطوسى شارح كتاب الإشارات لما رأى فى إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثر من الإشكالات و لم يقدر على حلها و التفصى عنها حاول طريقه أخرى لتصحيح مسأله العلم فقال العاقل كما لا يفتقر فى إدراك ذاته إلى صوره غير ذاته التى هو بها هو كذلك لا يفتقر فى إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صوره غير صوره ذلك الصادر التى بها هو هو و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصوره تتصورها أو تستحضرها(۲) فهى صادره عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركه ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصوره أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهايه- فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركه غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه و ليس من شرط كل ما يعقل

۱- ليس المراد أن الأبصار بمجرد الإضافه الإشراقيه فالعلم أيضا كذلك لأنه حينئذ يصير قياسا فقهيا مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من العكس بأن يقال العلم إضافه إشراقيه فالأبصار كذلك بل المراد أنا أثبتنا برهانا أن الأبصار بالإضافه الإشراقيه فالآن نقول- العلم أيضا كذلك لأن علمه تعالى يرجع إلى بصره، س قده

۲- من خزائن علمك بعد ما تصورتها أو لا، س قده

أن یکون المدرک محلا للصوره المعقوله فإنک تعقل ذاتک مع أنک لست بمحل لها بل کونک محلا لها من شروط حصولها لـک الـذی هو منـاط عقلـک إیاهـا فإن حصـلت هی لک علی جهه أخری سوی الحلول فیک لعقلتها من غیر حلول فیک فإذن المعلولات الذاتیه للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غیر أن یحل فیه(۱) فهو عاقل إیاها بأنفسها بلا حلولها فیه

فإذا عرفت هذه المقدمه فاعلم

اشاره

أن الواجب لـذاته لمـا لم یکن بین ذاته و بین عقله لـذاته مغایره بل کان عقله لـذاته هو نفس ذاته فکـذلک لا مغایره بین وجود المعلول الأول و بین تعقـل الواجب له إذ عقله لـذاته عله عقله لمعلوله الأـول کمـا أن ذاته عله ذات المعلول الأـول فإذا حکمت باتحاد العلتین فاحکم باتحاد المعلولین- فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لـذاته له من غیر استیناف صوره تحل فی ذات الأـول تعـالی عن ذلـک علوا کبیرا و قـد عرفت أن کـل مجرد یعقل ذاته و غیره من المجردات(۲) فالجواهر العقلیه لما کانت تعقل ما لیست بمعلولات لها بحصول

۱- قـد سبق من المصـنف قـده فی الفصل المعقود لما وجده قادحا فی مذهب القائلین بارتسام الصور فی ذاته أنه لا تفاوت بین مذهبی الشـیخ الإشـراقی و العلامه الطوسـی قدس سـره إلا أن الشـیخ المذکور أجری القاعده فی الأجسام و الجسمانیات أیضا و هـذا العلامه لم یکتف بـذلک بل جعل مناط علمه تعالی بها ارتسام صورها فی المبادی العقلیه و النفسـیه کما فی مذهب ثالیس الملطی و إنی لا أجـد مخالفه بین مـذهب الشـیخ و العلامه و أتکلم فیما عسـی أن تکون موضع الـدلاله علی ما نسب إلیه و أبین مراده من هـذه العبـارات فمن جملتهـا هـذه فـإذن المعلولاـت الـذاتیه أقول التوصـیف بالـذاتیه لیس من بـاب التوصـیف بالصـفه المخصـصه بل إشاره إلی أن الکل معالیله بالذات إذ الوسائط أیضا منه و لا مؤثر فی الوجود إلا الله أو المراد بها الوجودات قاطبه لأن الوجود هو المجعول بالذات عند العلامه أیضا کما نقل کلامه فی أوائل السفر الأول، س قده

۲- لأن کل مجرد عاقل و کل مجرد معقول و لأنه لا حجاب فیما بین المجردات فکل مجرد یعقل غیره من المجردات سواء کان فوقه أو تحته أو یکافئه فهذا و قوله فالجواهر العقلیه لما کانت تعقل ما لیست معلولات إلی آخره تأسیس لانتقاش الجواهر العقلیه بصور ما لیست معلولات لها و أن الأول تعالی یعقلها و یعقل الصور التی فیها جمیعا بالحضور لا أن علمه تعالی بمعلولاته أو علم الجواهر العقلیه بمعلولاتهـا بحصول صورهـا حتی یکون علمه تعـالی ببعض الأشـیاء حضوریا و ببعضا حصولیا کما فهم من هـذه العبـارات و نسب القول به إلی العلاـمه قـده فبیـان مرامه قـدس سره فی انتقاشـها بالصور أنها أی الجواهر العقلیه تعقل ما لیست بمعلولاـت لهـا بحصول صورهـا. أمـا مـا لیست معلولاـت لهـا فکـالعقول الطولیه التی هی فوق العقـل السافـل مما هی علل له- و کالعقول العرضـیه کل بالنسـبه إلی الآخر إذ لا علیه فیها و لذا سـمیت طبقه متکافئه و کصنم کل منها بالنسبه إلی غیر صاحبه لأن کـل صـنم و طلسم معلول لربه و صـاحبه المعتنی به لاـ لصـاحب الطلسم الآـخر. و أمـا أنهـا تعقـل ما لیست معلولات لها فلأنه لا حجـاب فی المفارقـات و لأـن کلاـ منهـا یعقـل الواجب الوجود و لا موجود إلا و هو معلول الواجب تعالی و العلم بالعله مستلزم للعلم بـالمعلول فکـل معالیـل الواجب تعالی لا بـد و أن تکون معلومه لکل مجرد سواء کانت فوقه أو تحته و إن کان ما هو تحته

معلوما له بالحضور. و أما أنها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلأنه قد مر أنه إذا لم يكن المعلوم عينا للعالم و لا مقهورا و معلولا له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد أن يكون علم كل مجرد بما فوقه و بما فى عرضه بالصوره إذ ليس له عليهما التسلط و الإشراق و أما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لأن كل موجود إما معلوله أو معلول معلوله فشرط العلم الحضورى بالغير و هو التسلط حاصل له بالنسبه إلى الكل كيف و هو يعلم ذاته و ذاته عله للمعلول الأول فيعلمه ثم يعلم المعلول الأول و هو عله للثانى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول- فيعلم الثانى أيضا بالحضور كالمعلول الأول و هكذا إلى آخر الموجودات و كذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بقاعده الإشراق و التسلط عليها و الاحتياج إلى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادى ء العاليه تعلم الأجسام التى هى معاليلها بالحضور فضلا عن مبدإ المبادى ء، س قده

صورها فيها و هى تعقل الواجب الوجود أيضا و لا موجود إلا و هو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكليه و الجزئيه على ما هى عليه حاصله فيها

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه(۱) فإذن لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ من غير لزوم شي ء من المحالات المذكوره قال إذا تحققت هذا الأصل و بسطته ظهرت لك كيفيه إحاطته بجميع الموجودات الكليه و الجزئيه(۲) و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامه- و إذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقه الشيخ الإشراقی بأدنی تفاوت و هی التی ارتضاها كل من نظر فيها و لم يقدح فيها أحد و هی مقدوحه عندی بوجوه من القدح و قد مضی بعضها و بقی البعض و لا بأس بإعادتها مع ما بقی لما فی التذكير من زياده التوضيح و الكشف.

فنقول يرد عليها أمور-

الأول أنها تبطل العنايه الإلهيه السابقه على جميع الممكنات

الأول أنها تبطل العنايه الإلهيه السابقه(۳) على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب و الترتيب الفاضل و لا يكفی فی الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بأن جوده النظام و حسن الترتيب الأنيق فی هذا العالم أنما هی ظلال و لوازم للنسب الشريفه- و الترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فإن للعقول المفارقه كثره وافره عنده و لها سلاسل طوليه و عرضيه و هيئات عقليه و نسب معنويه فذوات هذه الأصنام تابعه لذوات أربابها و هيئاتها لهيئاتها و نسبها لنسبها و ذلك لأنا نقول هب أن هذا النظام

۱- أی كما يعقل الجواهر العقليه و صورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينيه الماديه بالحضور لقاهريته و تسلطه عليها، س قده

۲- بأن يقال الجواهر النفسيه أيضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها- و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر و صورها بأعيانها لا بصور غيرها و المراد بالكليه الصور المعقوله الحاضره بأعيانها المرتسمه فی الجواهر العقليه و النفسيه و بالجزئيه الموجودات العينيه من المجردات و الماديات، س قده

۳- الحق أنها لا تفی بإثبات العنايه لا أنها تبطلها فعلى من اعتمد عليها أن يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العنايه الإلهيه، ط مد ظله

تابع لنظام ذلک العالم فما السبب الباعث لنظام ذلک العالم لو لم یکن ذاته بحسب صقعه الإلهی مشتملا علی أفضل نظام و أحسن جمعیه لا نظام أفضل منه و لا أحسن و أکرم دفعا للدور و التسلسل و لقد بین المعلم الأول فی أثولوجیا هذا المقصد بما لا مزید علیه.

الثانی أن کون العلم إضافه محضه غیر صحیح

سواء سمیت إشراقیه أم لا(۱) إذ من العلم ما یکون مطابقا للواقع(۲) و منه غیر مطابق له فیسمی بالجهل و أیضا من العلم ما هو تصور و منه ما هو تصدیق و الإضافه لا یمکن تقسیمها إلی هذه الأقسام و قوله و تقسیمهم العلم فی أوائل المنطق إلی التصور و التصدیق أنما هو فی العلوم التی هی غیر علم المجردات بذواتها و غیر العلم بالأشیاء التی یکفی فی العلم بها مجرد الإضافه الحضوریه غیر مستقیم(۳) لأن مطلق العلم معنی واحد و حقیقه واحده لا یمکن

۱- إشاره إلی أن کون الإضافه إشراقیه بمجرد الاسم علی مذهب الشیخ الإشراقی و إنما هی مقولیه لأن الوجود الحقیقی الذی هو الإشراق بالحقیقه عنده اعتباری فلم یبق إلا شیئیه الماهیه و الماهیات غواسق صرفه لا إشراق لها فی ذاتها فإضافته مقولیه و هی غیر متصوره فی الجهل المرکب و فی العلم بما لیس له وجود خارجی و أیضا لما کانت الإضافه اعتباریه لا صوره لها ملحوظه بالذات و التصور و التصدیق صوره لم یمکن تقسیمها إلیهما، س قده

۲- لا یخفی أن العلم بالإضافه الإشراقیه مرجعه إلی العلم الحضوری من العله لمعلولها- و المطابقه و اللامطابقه من خواص العلم الحصولی دون الحضوری و کذا الانقسام إلی التصور و التصدیق الذی ذکره قده، ط مد ظله

۳- أی فی العلم الذی هو مجرد الإضافه بناء علی کونها مقولیه لأن مطلق العلم معنی واحد و هو من أعلی الکمالات و حقیقه نوریه فلا یمکن کون بعض أفراده أمرا اعتباریا هو الإضافه و أما تخصیص مقسم التصور و التصدیق بالعلم الحصولی و أن الحضوری لیس تصورا و تصدیقا فهو حق و المصنف قدس سره لا مهرب له عنه فی علم الشی ء بذاته و علمه بغیره حضوریا لأن التصور و التصدیق من المعقولات الثانیه فلا یمکن أن یکون الوجود العینی تصورا و تصدیقا و لا یرد علیه قده ما أورده علی الشیخ أنه معنی واحد لأن هذا لا ینافی کون بعض أفراده صوره و بعضها وجودا و إشراقا لأن کلیهما نور و کمال بخلاف الإضافه المقولیه، س قده

أن يكون بعض أفراده إضافه و بعضها صوره إذ كل مورد قسمه ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفه تضم إليه و يحصل منه مع كل ضميمه قسم واحد فالمورد مشترك بين الأقسام و لا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين الإضافه و غيرها لأنها غير مستقله المعنى و هذا مما يظهر بأدنى تأمل

و الثالث أن العلم كما بين فى موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس

و الثالث أن العلم كما بين فى موضعه(۱) إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس و ليس من العلم شى ء خارج عن هذه الأقسام و يلزم على مذهبه أما كون البارى و المجردات العقليه فى إدراكها للأجسام و الصور الخارجيه و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه المرتسمه فى المدارك الجزئيه حساسه(۲) و إما أن يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكوره و هذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هو

۱- فيه ما فى سابقه، ط مد ظله

۲- إن أراد كون البارى أو المجرد مدركا للجزئيات الماديه و علمه إحساسا أى مشاهده لها سلمنا الملازمه و منعنا بطلان اللازم كيف و من يرجع علمه إلى بصره لا يتحاشى عن ذلک بل يباهى به و كل من يقول إنه تعالى سميع و بصير و ليس له جارحه لتنزهه و غناه عنها- كالمصنف قدس سره و غيره من المحققين ليس له بد من أن يقول معناه أن كل وجود حاضر له و من جملتها المبصرات و المسموعات و بالجمله المدركات الجزئيه فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهده لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين إلا ـ أن حضورها لنا أنما هو لقوانا و جوارحنا لحاجتنا- و حضورها له لذاته فهو سمع كله و بصر كله كما فى الأحاديث و إن أراد كونها حاسه أى قوه فى جارحه ماديه منعنا الملازمه و الحاصل أن علمه الحضورى بالجزئيات إحساس أى مشاهده و إدراک فإنه تعالى كما أنه عالم كذلک مدرک و الإدراک قد يقابل التعقل و العلم كما فى كلامه قده بعد أسطر فإن لكل صوره ماديه كائنه فاسده صوره إدراكيه إلى آخره و قوله و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه إلى آخره الغرض منه أن الإشكال فى الجزئى المادى و الممتدات و المتقدرات و أما الجزئى المجرد فلا إشكال فيه و إن لم يكن العلم به عند الشيخ الإشراقى بالصوره لأن العلم بالصور الكليه و بالجزئى المجرد كلاهما تعقل أ ما تسمع أمثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته، س قده

بالصور فی إدراک الباری أو المفارق للخارجیات و الجزئیات فإن هذا التقسیم للعلم أنما هو باعتبار ما یکون معلوما بالذات لا بالعرض فإن هذا القید معتبر فی التقسیمات کلها و إن لم یذکر(۱) فإذن إدراک هذه الأمور المادیه عن کل مدرک أنما هو بتبعیه صورها الإدراکیه مطلقا علی ما ذهبنا إلیه(۲) و إدراک المفارق إیاها بتبعیه الصور المعقوله فإن لکل صوره مادیه کائنه فاسده صوره إدراکیه ذات حیاه و تعقل و لتلک الصوره أیضا صوره عقلیه و هی وجهها الثابت عند الله و هی المعقوله بالذات و ما دونها أیضا معقوله له لکن بتبعیه تلک الصوره فاحتفظ بهذا التحقیق فإنه نافع جدا(۳).

و الرابع أن الإضافه متأخره الوجود عن وجود الطرفین

(۴) فیلزم الحاجه له فی أشرف صفاته إلی مخلوقاته.

الخامس أنا قد بینا فی کثیر من مواضع هذا الکتاب بالبرهان

أن شیئا من الأجسام الطبیعیه و صورها المادیه و هیئاتها لا یمکن أن یکون مدرکا بالذات(۵)

۱- فإذا قیل مثلا المتحیز إما أجسام بسیطه أو مرکبه لم یقل الهیولی و الأعراض أیضا متحیزات إذ المقصود هو المتحیز بالذات و کذا إذا قیل المبصر إما ضوء أو لون- لم یقل الجسم و بعض الأعراض الأخری أیضا مبصرات إذ المقصود هو المبصر بالذات و بالجمله مراده قده أن العلم بالجزئیات المادیه و المتقدره لیس علما بالذات عندهم حتی یرد علیهم أنه من أی قسم من الأقسام الأربعه بخلافه عند الشیخ الإشراقی، س قده

۲- من أن الصور الإدراکیه هی العقول النوریه، س قده

۳- لأنه أیضا أحد مسالک إثبات المثل النوریه إذ لو کانت الأنواع المادیه صالحه للعلم لکفت کما قال القائل بالعلم الحضوری بالمادیات إنها لما کانت حاضره عنده تعالی- و له التسلط المطلق علیها فأیه حاجه إلی الصور، س قده

۴- فیه أنه کذلک فی الإضافه المقولیه دون الإضافه الإشراقیه، ط مد ظله

۵- قد عرفت أن المانع الذی أبداه من غیبه الکمالات المادیه و احتجاب أجزاء الأجسام و الحرکات بعضها عن بعض مرفوع بالنظر إلی شمول الحرکه جمیع المقولات باعتبارها حرکه توسطیه و بالنظر إلی الوحده الحاکمه علی کل من الأجسام النوعیه و فی بعض کلمات المصنف اعتراف ما بذلک کما سیجیء فی الوجه الثامن أن للطبائع المحرکه غایات و لها ضرب من الإدراک لغایاتها، ط مد ظله

و لیس لها أیضا حضور جمعی عند شی ء إلا بأمثلتها الحسیه أو العقلیه و لأجل ذلک کان إدراکها عند الحکماء بصوره منتزعه منها لا بنفسها فکیف ذهب هذا الشیخ العظیم و العلامه الطوسی ره(۱) و من وافقهما إلی الاکتفاء بغیر الصور الإدراکیه فی إدراک هذه الأکوان المادیه.

و السادس أن قوله و من لم یکن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادیر فی الجلیدیه

و لا بخروج الشعاع عنها یلزمه الاعتراف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنیر للعضو الباصر منظور فیه إذ ذلک الاعتراف غیر لازم بل اللازم أنما هو غیر و هو ما ذهبنا إلیه و قررناه بأن النفس أصبحت عند تلک المقابله مخترعه للصور المبصره فی غیر هذا العالم نسبتها إلی النفس بالقیام الاتصالی کنسبه الصور العقلیه القائمه بذاته تعالی لا بالحلول تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

السابع أنه ذهب إلی أن التخیل لیس بحصول الصور الخیالیه فی شی ء من أجزاء الدماغ

بل بمطالعه النفس لما فی عالم المثال و التی هناک من الصور لیس شی ء منها عنده من معلولات النفس حتی یکون لها القهر و السلطنه علیها(۲) فبطل ما قرره من القاعده المذکوره من أن إدراک الشی ء لذاته بکونه نورا و إدراکه لغیره بکونه قاهرا علیه و مراده من القهر لیس إلا العلیه بنحو فلا قهر لما لیس بعله و لا قهر علی ما لیس بمعلول فانفسخت قاعدته فی إدراک النفس للخیالیات.

و الثامن أنه یلزم علیه أن لا یعلم الباری جل ذکره شیئا مما سواه

فی مرتبه

۱- قد نسب فیما سبق إلی العلامه التفصیل و هذا ینافیه و لعله قدس سره یعتقد التشابه فی کلامه و قد عرفت أنه محکم فلا تغفل، س قده

۲- و یرد علیه أیضا مثله فی الأبصار إذ لا قهر و لا تسلط للنفس بالنسبه إلی الموجودات الخارجیه حتی تبصرها بالإضافه الإشراقیه و قد أورد هذا الاعتراض فی کتبه علی الشیخ، س قده

ذاته(۱) لا على وجه التفصيل و لا على وجه الإجمال لأن العلم الإجمالى له بالأشياء باطل عنده كما ذكره فى كتاب المطارحات و زيف القول به و اللازم باطل و كيف يجوز(۲) صاحب بصيره أن الذى أوجد الأشياء و اقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركه للمواد غايات ذاتيه فى أفاعيلها و العله الغائيه متأخره عن الفعل وجودا متقدمه عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز أن يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدح فى هذا الرأى.

و أما تحاشيه و تحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهيه لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء فى ذاته و فى علمه الذى هو عين ذاته فقد علمت أن ذلک غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره تعالى و كانت أعراضا حاله فيه و أما إذا كانت عينه من حيث الحقيقه و الوجود و غيره من حيث التعين و التقيد- فبالحقيقه ليس هناك حال و لا محل بل شى ء واحد متفاوت الوجود بالكمال و النقص- و البطون و الظهور و نفس الأمر(۳) عند التحقيق عباره عن هذا العلم الإلهى الحاوى

۱- يرد عليه ما أوردناه على أول الوجوه فالحق أن الذى أثبته من العلم الإشراقى فى مقام الفعل حق لا مريه فيه لكنه لا يكفى فى العلم الذاتى الكمالى، ط مد ظله

۲- جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف و كل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلا و هو بعينه علمه بما سواه إجمالا و العلم الإجمالى الكمالى متفق عليه و الإجمالى الذى أبطله الشيخ إما بنحو الاقتصار و إما فى مرتبه الفعل و بالجمله نفى الخاص بل يقول الوجودات العينيه بما هى علم الله تعالى واحده وحده حقه اضمحلت عندها الكثرات- و سابقه سبقا أزليا و هى بما هى مضافه إلى الأشياء كثيره و متأخره عنها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه و لكن لا بد إما أن يقول حقيقه الوجود لا بشرط مرتبه الذات كما هو مذهب الصوفيه- أو يقول إنها بما هى مضافه إلى الحق كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه لا هو و لا غيره فهى بهذا النظر علمه التفصيلى السابق، س قده

۳- هاهنا سؤالان أحدهما أن الصور الإلهيه عنده قده مؤوله بالمثل النوريه الأفلاطونيه كما مر غير مره و سيجى ء أيضا أن العلم الإلهى قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا متصله أو منفصله بل كفى شاهدا قوله متفاوت الوجود بالكمال و النقص فكيف جعلها الوجود الإلهى الحاوى لماهيات الأشياء اللازمه لأسمائه اللازمه لذاته لزوما غير متأخر فى الوجود عن وجود المسمى فى كلتيهما و ثانيهما أن نفس الأمر إما حد ذات الشى ء مع قطع النظر عن فرض الفارض و اعتبار المعتبر و إما عالم العقل و إما تفسيره بالوجود الإلهى و العلم الإلهى الذاتى فهل له وجه أم لا. و الجواب إما عن السؤال الأول فهو أن فى كلامه قدس سره إشاره إلى تأويل آخر للصور العلميه و هو أنها الماهيات و الأعيان الثابته الموجوده بوجود الله تعالى أو إشاره إلى شده الاتصال بين الوجود الجبروتى لكل شى ء و الوجود اللاهوتى لها فعبر عن الأول بالثانى. و أما عن السؤال الثانى فنقول أما المراد بالأمر عالم الأمر و لا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتى للأشياء لأنه النحو الأعلى لوجودها الأمرى و أما المراد به نفس الشى ء و لا بأس بالتفسير المذكور لأن شيئيه الشى ء بتمامه و كماله و ذات الشى ء بباطن ذاته و نحو أعلاه و ما هو لم هو فبالحقيقه هذا التفسير داخل فى تفسير نفس الأمر بحد ذات الشى ء و ما هو عليه الشى ء كما أشار قدس سره إليه، س قده

لصور الأشياء كلها كليها و جزئيها قديمها و حادثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هى عليها فإن الأشياء موجوده بهذا الوجود الإلهى الحاوى لكل شى ء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهى عند العرفاء و هذا الوجود أولى بأن يكون عباره عن نفس الأمر و لا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذى حكم عليه أنه محال عباره عن انفكاك الشيئيه عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجى مع تحققها بالوجود الربانى و ظهورها فيه و سيأتيك زياده إيضاح لهذا المطلب.

فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذى هو الذات الإلهيه تابعا للأشياء.

قلنا هذا العلم الإلهى لكونه كالقدره و الإراده و نظائرهما من الصفات الإضافيه

أی من الحقائق المضافه إلی الأشیاء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغایرته(۱) للذات الأحدیه و هی بهذا الاعتبار من صفات الله و غیر تابعه لشی ء بل الأشیاء تابعه له إذ به صدرت وجودات الأشیاء فی الخارج و لهذه الجهه قیل علمه تعالی فعلی و ثانیهما اعتبار إضافته إلی الأشیاء و هو بهذا الاعتبار تابع للأشیاء متکثر بتکثرها و سنشبع القول فی تحقیق هذا المقام عند بیان کیفیه علمه بالأشیاء علی طریقه أصحاب المکاشفه الذوقیه و نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقه للقوانین البرهانیه و الکلام فی کون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الألیق بذکره أن یکون هناک من هاهنا

الفصل (۱۲) فی ذکر صریح الحق و خالص الیقین و مخ القول فی علمه تعالی السابق علی کل شی ء

اشاره

حتی علی الصور العلمیه القائمه بذاته التی هی بوجه عین الذات و بوجه غیرها کما بیناه

و هذه المرتبه من العلم هی المسماه بالغیب

المشار إلیه بقوله تعالی وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ(۲) فالمفاتیح هی الصور التفصیلیه(۳) و الغیب هو

۱- و بعباره أخری هذا العلم باعتبار نفس وجود و نوریته متبوع و باعتبار تعینه و تلونه بتعینات الماهیات و ألوان الأعیان الثابته الذاتیه لها تابع لها إذ لا لون له فی ذاته و لا شأن له إلا النوریه و الظهور و الإبراز و الإظهار لما کمن فی ذاتها بلا جعل ترکیبی بل و لا بسیطی لأنها صور أسمائه اللامجعوله بلا مجعولیه الذات، س قده

۲- المفاتح جمع مفتح بفتح المیم و هو الخزینه و ورد أیضا جمع مفتح بکسر المیم و هو المفتاح و هو قدس سره قد أخذ بثانی المعنیین و مالهما و إن کان واحدا حیث إن من عنده مفاتیح الخزائن هو عالم بما فیها قادر علی التصرف فیها کیف شاء عاده کمن عنده نفس الخزائن إلا أن فی کلامه تعالی فیما یشابه هذا المورد ما یؤید المعنی الأول فإنه کرر ذکر خزائنه و خزائن رحمته فی مواضع شتی من کلامه و لم یذکر لها مفاتیح فی شی ء من کلامه

۳- و إنما لا یعلم ذواتها أیضا ذواتها لأنها لاستغراقها فی شهود الحق لا خبر لها عن ذواتها إلا من حیث کونها أنواره و لا یکتنهها إلا هو، س قده

مرتبه الـذات البحته المتقـدمه على تلك التفاصـيل و المقصود فى هـذا الفصل بيان شـهوده تعالى للأشـياء كلها فى هـذه المرتبه الأحديه التى هى غيب كل غيب و أبسط من كل بسيط.

و هذا المطلب يمكن بيانه بوجهين

اشاره

أحـدهما من جهه كونه تعالى عقلا بسـيطا و هى طريقه قـدماء الحكماء و ثانيهما و هو منهـج الصوفيه المحققين من جهه اتصافه بمـدلولات الأسـماء و الصـفات فى مرتبه ذاته(۱) و أنهـا ليست من قبيـل اللوازم المتـأخره بـل حالهـا كحـال الماهيه بالقياس إلى وجودهـا مع أن الواجب ليس ذا مـاهيه- و كلاـ الوجهين دقيق غـامض يحتاج دركه عنـد تعلمه و اسـتفادته من المعلم البشـرى و سماعه منه إلى لطف قريحه و صفاء ضمير فكيف فى استنباطه و استفاضته من الملكوت.

أما المنهج الأول

فلنمهد لبيانه أصولا

أحدها أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها

و هويتها و هى المسماه فى غير الواجب بالماهيه عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفيه و ذلك البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهيه البسـيطه و المعانى المتعدده قد تكون موجوده بوجود واحد و يقال لها البسـيط الخارجى كالسواد مثلا و قـد تكون موجوده بوجودات متعدده و يقال لها المركـب الخارجى كماهيه الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسـم النامى و فصله من

۱- هـذا مبنى على مـا وجه به كلامهم فى التوحيـد بالوحـده التشـكيكيه و كون مقام الأحـديه- و هو أعلى مراتب الوجود الـذى حده أن لا حد له هو مقام الذات و سائر المراتب مراتب من الوجود حقيقه و أما ما هو ظاهر كلامهم من قصـر حقيقه الوجود فيه تعـالى و كـون وجود غيره مجازيـا فللـذات إطلاـق الوجود و مـا يفرض هنـاك من التعينـات الكليه و هى الأسـماء و الصـفات و الجزئيه و هى الحـدود و الماهيـات الإمكـانيه فهى جميعا دون الـذات و منها التعين العلمى حتى علم الـذات بالـذات نعم العلم و القدره و سائر الصفات الذاتيه تعينات قبل ظهور الكثره و الغيريه، ط مد ظله

صورته و هو الحساس ثم لا بـد أن يكون لمادته و صورته ضـرب من الاتحاد فى الوجود- حتى لا تكونا بمنزله الحجر الموضوع بجنب الإنسـان و إلا- فلم تكن الماهيه ماهيه واحـده و جهه الوحـده أنما توجـد فى جانب الصوره لا فى ناحيه الماده لأن الصوره هى أقوى تحصـلا من المـاده لأنها مفيـده الماده كما بين فى موضـعه و كونها جهه الوحـده- عباره عن كون الصوره كالحساس مثلا- مصـداقا بنفس ذاته لحمـل جميع المعـانى- التى بعضـها بإزاء الماده كمفهوم الجسم النامى لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهيه و إلا لكان المفروض فصـلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصـله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما(۱) و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصـلى فى مرتبه هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسـى و ما قيل فى المشـهور أن الجنس عرض أو عرضـى للفصـل- ليس المراد منه عـارض الوجود كالضاحك و الكاتب بالقوه بالنسـبه إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا فى ماهيه الفصل الاشتقاقى إذ لا ماهيه له و السر فى ذلك أن كلا من الفصول الاشـتقاقيه التى هى مطابقه للفصول المحموله و المنطقيه باصـطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى(۲) و الوجود لا حد له و لا ماهيه

۱- لزوم هـذا دون إثبـاته خرط القتـاد لأن الجنس المقسم بالفتـح بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصـل جزء للجنس و كون الشـى ء جزء لشـى ء لا- يسـتلزم العكس فإن الحيوان جزء الإنسان و الإنسان ليس جزء للحيوان و لا عينـا له بـل عـارض له- و لعـل مراده أن الفصـل المقسم الـذى فرض بتمـامه عارضا للجنس يلزم أن لا يكون بتمامه عارضا- بل بعضه مقوم الجنس أى ليس بخارج عنه بل عينه، س قده

۲- كون الفصـل نحوا من الوجود أو كون الصوره كـذلك بظـاهره مشـكل فـإن الوجود لا- فصل و لا جنس و لا نحوهما ثم إن كون الشـى ء نحوا من الوجود لا ينافى أن يكون له ماهيه كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود و له ماهيه و كيف يجوز أن لا يكـون للفصل الاشـتقاقى و هو المـأخوذ منه الفصـل المنطقى مـاهيه و الفصـل القريب للجسم و هو البعيـد للإنسـان مثلا- و هو الصوره الجسـميه المعبر عنها فى الحـد بالقابل للأبعاد و النفس النباتيه التى هى بإزاء النامى فى الحد و النفس الحساسه المحركه التى هى بـإزاء الحسـاس و المتحرك بالإـراده كلهـا لهـا ماهيات و إلا لم تكن ماهيه لشـى ء و الجواب أن المراد فصول الجواهر كـالنفوس النـاطقه- و العقول المفـارقه و الإنسـان و هو قـدس سـره كثيرا ما يصـرح تبعا للشـيخ الإشـراقى بأن النفوس الإنسانيه و العقول أنوار محضه و وجودات صـرفه بلا- مـاهيه و سـره أن الماهيه هى المفهوم الحاكى عن الوجود المحـدود الضـيق و العقول موجودات وسـيعه و كـذا النفوس لا وقوف لها عنـد حـد محـدود و سـيأتى بعـد أسـطر نفى الفصول الوجوديه عن أنواع الحيوان سوى الإنسان إلا تأكـدات الأجناس و أن فصولها المـذكوره فى حـدودها ليست وجودات على حـده و ليست أيضا عـدميات إذ العـدمى لا- يكون جزءا للأـنواع المحصـله و الحاصل أن الفصل الوجودى الكمالى ليس إلا للنوع الأخير الـذى هو الإنسان و هو النفس القدسيه و هو نحو من الوجود بلا ماهيه، س قده

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أى الوجود الفصلى بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقى و هو الصوره النوعيه فى الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى بل إنما يكون المغايره و الاتصاف فى ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقى و المقصود أن المعانى المختلفه الموجوده بوجودات متعدده قد تكون موجوده بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانيه من حيث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبيعى- و مفهوم النامى و مفهوم الحساس كلها موجوده بوجود الناطق فى هذا النوع الإنسانى- و بعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود فى نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفه منها موجوده بوجود واحد آخر فى الحيوان غير الناطق و هى من الجوهر إلى الحساس و طائفه أخرى و هى بعض تلك الطائفه موجوده بوجود واحد آخر فى النبات و طائفه أخرى فى الجماد و بعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذى الطبيعه الجسميه فى الجسم العنصرى و بعضها و هو الجوهر ذو الأبعاد يوجد فى الجسم المقدارى الجوهرى و أما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا أن الأشياء الكثيره المتكثره

الوجود توجد بوجود واحد.

الأصل الثانى أنه كلما كان الموجود أقوى وجودا و أتم تحصلا كان مع بساطته أكثر

حيطه بالمعانى(۱) و أجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقه فى سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكماليه المتدرجه فى الكمال من صوره إلى صوره متعاقبه على الماده بحسب تكامل استعداداتها لقبول صوره بعد صوره- إلى أن تبلغ مترقيه إلى صوره أخيره تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصوريه- لاشتمالها من جهه قوه الوجود على مبادى تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها

الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود

و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشى ء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعانى الخارجى عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان و إن اشتمل على حده و معناه و لا وجود الحيوان هو وجود النبات و إن اشتمل على حده و معناه و هكذا- و لا تظنن أنه كما يوجد فى الإنسان فصل(۲) كمالى زائد على الحيوانيه المطلقه

۱- و إنما لا ينافى كثرتها بساطته بل كانت مؤكده لبساطته لأن المعانى الكماليه كلما كانت أكثر انتزاعا من الوجود كشفت عن أن استجماعه للكمالات و استيفاءه للخيرات أكثر و نوره أقهر و أبهر و سلبه و فقده أقل و أندر، س قده

۲- و إلا لم يكن الإنسان نوعا أخيرا مشتملا على كل الأنواع أو يلزم أن يكون مركبا من الأجزاء غير المترتبه فى العموم و الخصوص و هى الفصول المتكافئه و لا يخفى أن التباين بين الإنسان و الفرس مثلا على ما ذكر قدس سره باعتبار الأخذ بشرط لا- و باعتبار كون التفاوت كتفاوت الماده و الصوره فالكل بشرط لا مواد و هو الصوره الأخيره و لا بشرط أجناس و هو الفصل الحقيقى؛ و فيك انطوى العالم الأكبر . إن قلت كيف يتحقق الجنس بلا فصل أو الماده بلا صوره و الفصل عله الجنس و الصوره عله الماده قلت نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فإن الفصل الأخير فى النوع الأخير فصل الكل و الصوره الأخيره فيه صوره الكل كما أشرنا إليه بأن كل الأنواع لا بشرط أجناس و الفصل الأخير فصلها و بشرط لا مواد و الصوره الأخيره صورتها و لا سيما على القول باتحاد النفس الناطقه بالحركه الجوهريه مع العقل الفعال كما فى النفوس الكليه الإلهيه و العقل الفعال هو المحصل للأنواع الكائنه بإذن الله المتعال و جامع لفعلياتها كما أن الهيولى مجمع قواها و استعداداتها هذا هو المشرب الأهنأ الأعذب و هنا بيان آخر أقرب إلى الأذهان و هو أن يكون المراد أن الحيوانيه مثلا نوع فى الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها إلا فى الإنسان، س قده

فكذلك يلزم أن يتحقق فى كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد فى وجوده على مطلق الحيوانيه و لا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عـدميه إذ ربما كان تأكـد وجود المعنى الجنسـى و فعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى إذ المعنى الواحد الجنسـى كما سـبق فى مباحث الماهيه صالح للنوعيه كما هو صالح للجنسـيه و ليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشـرط شـى ء حتى يكون جنسا و أخذه بشـرط لا شى ء حتى يصير نوعا كما ذكروه و إن كان المذكور صحيحا من جهه مراعـاه أحكـام المعـانى و الماهيات لكن منشأ ذلك و مبناه على أحكام الوجودات و أنحائها من الشـده و الضـعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضـعيف و وجود آخر قوى و ضـعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود آخر و الانتقال من وجوده إلى وجود مـا هو أكمـل و أقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الـذى هو عباره عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغـذيه و التنميه و التوليـد كالأشـجار- يكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر و قوه أخرى كمبدإ الحس و هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود اللطف و المواد الحيوانيه- فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصـير المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الـذى وجـدت به الأشـجار و النباتات لا الذى يوجد به الحيوان و كذا القياس فى الحيوان بالنسـبه إلى الإنسان و كل جنس بالنسبه إلى نوع تحته من الأجناس و الأنواع المترتبه فظهر و تبين مما قررناه أنه يجوز أن

یکون تمام حقیقه شی ء بعض حقیقه شی ء آخر.

الأصل الرابع أن کلما تحقق شی ء من الکمالات الوجودیه فی موجود من الموجودات

فلابد أن یوجد أصل ذلک الکمال فی علته علی وجه أعلی و أکمل- و هذا مما یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات- المسمی بأثولوجیا و یعضده البرهان و یوافقه الذوق السلیم و الوجدان فإن الجهات الوجودیه للمعلول کلها مستنده إلی علته الموجده و هکذا إلی عله العلل- ففیه جمیع الخیرات کلها و لکن سلبت عنها القصورات و النقائص و الأعدام اللازمه للمعلولیه بحسب مراتب نزولها.

فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول

اشاره

الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض(۱)

۱- أی هو المبدأ الفیاض لجمیع الوجودات بالذات و لجمیع الماهیات بالعرض- فیجب إذن بمقتضی الأصل الرابع أن یکون جامعا لکل الوجودات علی سبیل الوحده و البساطه و الکمال و الشده و بمقتضی الأصل الأول و الثانی أن یکون منشأ انتزاع کل المعانی و المفهومات- و لکن بدون أن یکون هی متحققه بالوجودات الخاصه بمقتضی الأصل الثالث فإذن علم ذلک الوجود الشدید الأکید غیر الفقید بذاته عین علمه بجمیع الوجودات و الماهیات و مع إجماله أی وحدته و بساطته عین الکشف التفصیلی کیف و کلما کان الوجود أقوی کان النوریه أشد لأن حیثیه الوجود حیثیه النور فإذا کانت المعانی و المفهومات ظاهره متمیزه کل عن الآخر حیث کانت موجودات بوجودات متشتته و أنوار ضعیفه فیما لا یزال کان ظهورها و تمیزها أکثر و أشد عند وجودها بذلک الوجود القوی و تنورها بذلک النور الشدید فی الأزل- فإن ید الله مع الجماعه فبیان ظهور الماهیات فی الأزل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج و المستنبط من أصوله و أما بیانه بأنه فیاض الماهیات بأسمائه و صور أسمائه فالماهیات و الأعیان هناک ثابته کما قالوا سبحان من ربط الوحده بالوحده و الکثره بالکثره فهو المناسب لمنهج العرفاء و سیأتی. إن قلت علی ما حققه قده استقام علمه الحضوری الذاتی بالنحو الأعلی من کل شی ء فی الأزل و أما علمه بالأشیاء بما هی معلولات و متحققات بالوجود الفعلی فکیف یستقیم فی الأزل و هی بما هی کذلک فیما لا یزال قلت الوجود الفعلی المنبسط علی الأشیاء ظهوره- و مقام الوحده فی الکثره کما أن الأول مقام الکثره فی الوحده فلیس بائنا عنه بل کالوجود الرابط و المعنی الحرفی لا تحقق له علی حیاله و لا یصیر موضوعا لحکم فلا تحقق له إلا بتحقق الأول و لا حکم له إلا الانطواء فی حکمه فهو من حیث هو نور واحد فی عین انبساطه علی الکثرات طولا و عرضا و علم تفصیلی أیضا کما ذکرنا فی طریقه الشیخ الإشراقی من صقع الأول سابق بسابقیته و أیضا تلک الماهیات التی فی العلم عین الماهیات التی فی العین و الوجود- الذی فی العلم تمام الوجودات التی

فی العین و شیئیه الشی ء بتمامه فنیلها و درکها نیلها و درکها- و بالجمله مع تحقق مسأله السنخیه بین العله و المعلول لا إشکال فی المقام. اعلم أن مسأله العلم مسأله مهمه فی الإلهیات یستنبط اللبیب العارف منها کثیرا من المسائل المهمه خصوصا مسأله التوحید الخاصی إذ کما مر قولنا البسیط کل الموجودات- لیس إلا مسأله العلم الحضوری الذاتی و لا یستقیم هذه إلا بذاک، س قده

لجمیع الحقائق و الماهیات فیجب أن یکون ذاته تعالی مع بساطته و أحدیته کل الأشیاء(۱) و نحن قد أقمنا البرهان فی مباحث العقل و المعقول علی أن البسیط الحقیقی من الوجود یجب أن یکون کل الأشیاء و إن أردت الاطلاع علی ذلک البرهان فارجع إلی هناک فإذن لما کان وجوده تعالی وجود کل الأشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الأشیاء و ذلک الوجود هو بعینه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه و عقله لذاته مقدم علی وجود جمیع ما سواه فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه فثبت أن علمه تعالی

۱- بیان مبنی علی قاعده بسیط الحقیقه کل الأشیاء السابق ذکرها و یمکن بناء مسأله العلم التفصیلی فی مقام الذات علی الإطلاق الوجودی اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات إذ کل وجود أو موجود مفروض یستحیل حینئذ سلب إحاطته تعالی الوجودیه عنه- فهو واجد فی مقام ذاته المطلقه غیر المحدود کل کمال وجودی و ذاته حاضره عند ذاته إذ لا غیبه هناک لشی ء عن شی ء للوحده الحقه و هو العلم فعلمه بذاته عین علمه بکل شی ء و هو المطلوب، ط مد ظله

بجميع الأشياء حاصل فى مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقليه قائمه بذاته أو خارجه منفصله عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الإجمالى بوجه و ذلك لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجوده بوجود واحد بسيط ففى هذا المشهد الإلهى و المجلى الأزلى ينكشف و ينجلى الكل من حيث لا كثره فيها فهو الكل فى وحده.

فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه فلا يكون وجودا بحتا و قد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحت بلا ماهيه لأن كل ذى ماهيه معلول.

قلت قد سبقت منا الإشاره إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهيه هى المحدوده بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيره(۱) و ذلك لقصور وجودها عن الحيطه التامه و المراد من كون الشى ء ذا ماهيه أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته- هو كون الشى ء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده إلى شى ء آخر و لا يكون أيضا متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجوديه فلا محاله يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبه من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه مع تحقق إمكان الوجود لماهيته فى تلك المرتبه ففى تلك المرتبه انفكت الماهيه عن وجودها الخاص بها و ما من ممكن إلا و فى نفس الأمر له مرتبه لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبه- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهيه و كون الوجود زائدا على ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود فى الوجود و لا له ماهيه محدوده بحد خاص فاقد لأشياء كثيره و لا أيضا يوجد مرتبه فى الواقع لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه و معنى كونه وجودا بحتا صرفا أنه ليس يوجد له ماهيه أخرى غير الوجود و تأكده فجميع حيثياته حيثيه واحده هى حيثيه وجوب الوجود إذ لا حد له و لا نهايه لوجوده لكونه غير متناه فى مراتب الشده و الكمال كل مرتبه منها غير متناه فى عده الآثار و الأفعال فلا يخلو عنه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا عرش

۱- و بالحقيقه المفهوم إذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهيه لا إذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم أسمائه و صفاته

و لا فرش و لو كان لوجوده نهايه كان بإزائها جهه و بإزاء الوجود جهه أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا و كان ذا ماهيه مخصوصه فكل واحد حقيقى يجب أن يكون غير متناهى الشده و يجب أن يكون كل الأشياء أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

إيضاح تفريعى

فعلمه تعالى بالأشياء فى مرتبه ذاته ليس بصور زائده مغايره لذاته بل هى معان كثيره غير محدوده انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعانى و لا لشى ء منها(۱) كما أشرنا إليه فى الأصول بل كان مظهرا لكل منها و فرق بين كون الوجود مظهرا و مجلى لماهيه من الماهيات و بين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهيه هو ما يخص بها و يميزها عن غيرها- كما مر فى مثال الإنسان أعنى الصوره الإنسانيه النفسيه و اشتمالها مع وحدتها فى الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن يصير تلك الماهيات متصفه بهذا الوجود- على النحو الذى توجد فى الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلى لأحكامها.

مثال آخر

أن مراتب الشده و الضعف فى الكيف كمراتب السوادات و الحرارات أنواع متخالفه كما هو المقرر عند الحكماء فإذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى و هو حركه متصله واحده لها حدود غير متناهيه بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهيه لذلك الكيف كالسواد و له فى كل حد نوع آخر من جنسه و الأنواع المتباينه متباينه فى الوجود بالضروره مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركه و نقول أيضا ينتهى الحركه الاشتداديه فيه إلى مرتبه كامله تشتمل على المراتب الضعيفه منه كما أن كل مرتبه كامله من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطيه التى هى أقصر منه مع وحده وجوده بل السواد الشديد مثلا- سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهيه السوادات الضعيفه التى هى دونها

۱- قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه إلخ و ذلک لأنه إذا لم يكن ذلک الوجود وجودا لتلک المعانى و الماهيات- لم يكن هى أيضا ماهيات لذلک الوجود، س قده

مع وحده الوجود فالسبب فی جمیع ذلک و ما أشبهه أن الوجود المختص بشی ء غیر الوجود الذی یظهر فیه أو یصدق علیه ذلک فتلک الأنواع السوادیه التی یتضمنها السواد الشدید و الحرکه الاشتدادیه لکل منها وجود خاص یتمیز به عما عداه و کذلک الحال فی اشتمال الحقیقه الإنسانیه علی کثیر من الماهیات و لیس هذا من باب کون الشی ء موجودا بالقوه کما توهم فإن تلک المعانی ثابته بالفعل علی وجه أعلی و أتم من وجودها الخاص و معنی کون الشی ء بالقوه هو أن لا یکون موجودا بوجوده الخاص به- و لا بوجود ما هو تمامه و کماله بالفعل بل الماده قابله له بواسطه هیئه قائمه بها مناسبه لوجوده مقربه لها إلی فاعله فکذلک حال المعلومات الإلهیه فی کونها ثابته بالفعل لا بالقوه بالوجود الإلهی الأحدی.

فنقول التحقیق أن هذه الأنواع الممکنه أنما تباینت و تخالفت إذا صارت موجوده بالفعل بوجوداتها الخاصه بواحد واحد منها علی وجه یصدق علیها أحکامها و یترتب علیها آثارها و أما قبل ذلک فلها الوجود الجمعی و هذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من کل وجود عقلی أو مثالی أو خارجی و لیس هناک أمر بالقوه و لو استعمل لفظ القوه(۱) فی هذا المقام لم یکن المراد به ما هو من باب الإمکانات و الاستعدادات قریبه کانت أو بعیده بل المراد من کونها بالقوه أنها غیر موجوده بوجوداتها الخاصه بل بوجود جمعی هو وجود مبدئها و تمامها و لا یلزم من ذلک ثبوت المعدومات و انفکاک الشیئیه عن الوجود لأن ذلک کما أشرنا إلیه عباره عن انفکاکها عن وجودها و عن وجود ما هو مبدؤها و تمامها.

فإن قلت فإذا ثبت کون الأشیاء کلها معقوله له تعالی کما هی علیها بعقل واحد بسیط فما الحاجه فی علمه إلی إثبات الصور العقلیه الزائده مقارنه کانت أو

۱- و یمکن أن یکون المراد بها الشده کما أن الشده موضوعها الأصلی القوه علی الممانعه کما مر فی السفر الأول أو القدره مثل لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و ذلک الوجود الجمعی الإلهی عین القدره، س قده

مباینه(۱) و أیضا إذا کان ذاته بحیث ینکشف له الحقائق المتخالفه فی وجودها الخارجی- فما الحجه علی إثبات العقل من طریق أحدیه المبدإ الأعلی إذ مبناه علی أنه واحد من کل وجه بلا اختلاف حیثیه و أنتم أثبتم فی ذاته معانی کثیره.

قلت أما إثبات الصور فهو لازم من تعقله(۲) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

۱- اعلم أنه إذا کانت الصور مباینه و هی العقول تتصور فیها ثلاثه أسؤله أحدها أنه ما الحاجه إلی وجود العقول و هذا لیس مرادا هاهنا و جوابه أن وجودها جوده تعالی و جوده ذاتی و بما هو فعله هو تعالی مبدؤها و غایتها و ثانیها أنه ما الحاجه فی علمه بالأشیاء إلی العقول حتی ترتسم فیها صور الأشیاء و تکون هی دفاتر علمه کما سیجی ء بیان مراتب علمه و هذا أیضا لیس مرادا هاهنا و جوابه أن هذا العلم علم العقول بمقتضی أنها مجردات بالفعل علومها عین وجودها و إن لم یکن عین ماهیاتها بل کل مجرد عاقل بذاته و بما عدا ذاته مما هی معالیل ذاته فلا یمکن أن یقال علم أحد مغن عن علم الآخر و إن کان علم کل عالم علم الباری أیضا لأن معالیله حاضره بذواتها و صورها العلمیه لذاته لکنه علم فعلی له تعالی أی فی مرتبه فعله و ثالثها أنه إذا کان ذاته علما بسیطا بکل الأشیاء و فی عین بساطته تفصیلیا کما قلتم بل قد مر أن من یقول- علمه التفصیلی متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجه فی علمه الذاتی التفصیلی عندکم- إلی الصور العلمیه المقارنه أو الصور الأفلاطونیه و العقول النوریه حتی تکون أنفسها لا الصور التی فیها کما فی السؤال الثانی علوما تفصیلیه و هذا هو السؤال المقصود هاهنا و جوابه ما ذکره قده، س قده

۲- مصدر مضاف إلی المفعول إن قلت لا نسلم أنه لازم منه فإن تعقل ذاته الذی هو العلم بالعله یستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها بل إذا کان تعقل المعلول منطویا فی تعقل العله ذاتها فقد حصل مقتضی القاعده بوجه أولی فالسؤال بعد باق قلت قد أشار قده إلی دفع ما ذکرت بقوله علی الوجه الذی هو معلولها و کذا بقوله و هذا غیر تعقلها علی وجه لا یکون هی بحسبه معلوله فحاصل کلامه قدس سره أن العلم بالعله کما اقتضی علمه بالنحو الأعلی من کل معلول و هو الوجود الإلهی منه کذلک اقتضی علمه بالنحو الأولی منه و هو الوجود الفعلی الذی المعلول به معلول و هذا العلم أنما هو بالصور. إن قلت إذا کانت الصور مقارنه فکون هذا العلم بالصور ظاهر و أما إذا کانت مباینه أی عقولا نوریه فکیف یکون بالصور لأن أنفسها علوم کما عند الأفلاطونیین قلت هذه و إن کانت أنفسها علوما بأنفسها لکنها صور علمیه قائمه بذواتها للخارجیات المادیه و أیضا بما هی مضافه إلی الحق تعالی و أنواره و علومه و موجوده بوجوده و أزلیه بأزلیته صور هی بعینها بما هی هی و من حیث إنها معلولاته ذوات الصور و معلومات کما مر، س قده

القریب و من تعقـل معلوله القریب تعقـل معلول معلوله و منه تعقـل معلوله الثالث و هکـذا الرابع و الخامس إلی آخر المعلولات علی الترتیب العلی و المعلولی فإن ذاته لما کان عله للأشیاء بحسب وجودها و العلم بالعله یستلزم العلم بمعلولها علی الوجه الذی هو معلولها فتعقلها من هـذه الجهه لا بد أن یکون علی ترتیب صدورها واحدا بعد واحد و هذا غیر تعقلها علی وجه لا یکون هی بحسبه معلوله(۱) و أمـا وجوب کون المعلول الأـول واحـدا لا متعـددا بسـیطا لا مرکبا مع کون المبـدإ الأعلی مصـداقا- و مظهرا لماهیات الممکنات کلها فـذلک لأجل أن تکثر العنوانات لا یقدح فی أحدیه ذات الموضوع فإن الحیثیات المختلفه التی توجب کثره فی الذات هی الحیثیات التی اختلافها بحسب الوجود لا التی تعددها و اختلافها بحسب الآثار فمثال الأول کالاختلاف- فی القوه و الفعـل و التقـدم و التـأخر و العلیه و المعلولیه و التحریـک و التحرک و مثـال القسم الثانی کالعلم و القـدره و کالعاقلیه و المعقولیه و کـالوجود و التشـخص و کالوحـده و الوجود إلی غیر ذلـک من الحیثیات التی یجوز أن یکون ذات واحـده من جهه واحده

۱- فإن تعقلها علی ذلک الوجه موجب قاعده البسـیط کل الوجودات و قاعده معطی الکمال لیس فاقدا له و غیرهما من الأصول لا قاعده العلم بالعله مسـتلزم للعلم بالمعلول أو عله له إذ لیس فی التعقل علی ذلک الوجه علما إلا أن یراد الاسـتلزام غیر المتأخر فی الوجود- و أمـا تعقلهـا علی وجه المعلولیه فهو موجب قاعـده العلم بـالعله عله أو مسـتلزم للعلم بالمعلول- فعلی هـذه القاعـده کانت المثل النوریه أیضا علمه التفصیلی الثانوی کمطلق الوجود المنبسط- کما هو طریقه الشیخ الإشراقی ثم إن السؤال فی العلم الحضوری الفعلی الذی هو الوجود المنبسط السؤال و الجواب الجواب فإن هذا المذهب الشامخ محیط بکثیر من أقوال العلم، س قده

مصداقا لصدقها و الحكم بها من غير ملاحظه أمر غيرها و الواجب تعالى لا جهه فيه تخالف جهه وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهه وجوب الوجود- لا- من جهه أخرى يخالفه كالإمكان و التركيب و القصور و المعلوليه و التأخر و العجز و غير ذلك فإن قلت فلم حكموا بالتركيب و لو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق فى الإنسان و كاللون و قابض البصر فى السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنى الجنسى و المعنى الفصلى فى مثل هذه الموجودات الطبيعيه يرجع إلى اختلاف فى أنحاء الوجودات فإن الحيوانيه الطبيعه المطلقه قد توجد فى نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانيه يمتنع أن يكون حينئذ و بحسب ذلك الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلك الوجود و انتقل إلى وجود آخر أقوى و أكمل يصير ناطقا فاختلاف أحوال الوجود و أنحائها و انفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب فى الذات الموصوفه بها و التعدد فى قواها و من هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانيه- و غيرها فى النفس أو من جهه تضاد الحيثيات و تقابلها.

و من الأمور الواجبه إدراكها

(۱) و تحقيقها لمن أراد أن يكون رجلا عارفا

۱- إذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده كيفيه كون الأشياء فى عالم الذرات و مسأله القضاء و القدر و كيفيه هبوط الأرواح مع عدم التجافى عن نشاتها و عدم تبدل ذاتياتها و خاصياتها- و كذا حال عروجها بهذا النحو فإنه إذا كانت الماهيه محفوظه فى هذه البرزات و لوجوداتها أيضا أصل محفوظ و سنخ باق كان هبوط الموجود الطبيعى أى تسفله الذى هو ذاتى هذه المرتبه من الوجود عين هبوط ذلك الموجود اللاهوتى و الجبروتى مع أنه لم يبرح من ذلك المقام الشامخ و عروجه أى علوه الذاتى عروج هذا الموجود الطبيعى بالحقيقه لاتصاله به فتلك الحقيقه عين هذه الرقيقه و بالعكس فبالحقيقه كمال هذه المعرفه بالجمع بين المتقابلين- إذ مع أنه لا- موقع للتراب فى عالم التجرد و التنزيه و لا- يمكن أن يتخطى فيه أقحم نفسه هناك- و اتصل بالأفلاك و الأملاك و كذا فى عكسه إذ مع أنه لا يسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول- و لا وضع و لا جهه لها قد جاءت من معادنها و دخلت هذا العالم و عمرته و أحبته و اتصلت به- يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ الآيه، س قده

بـالحكمه الإلهيه أن يعلم أن للموجودات مراتب فى الموجوديه و للوجود نشأت متفاوته بعضـها أتم و أشـرف و بعضـها أنقص و أخس كالنشأه الإلـهيه و العقليه و النفسـيه و الطـبيعيه و لكـل نشـأه أحكـام و لوازم تنـاسب تلـك النشـأه و يعلم أيضـا أن النشأه الوجوديه كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحده و الجمعيه أقرب و كلما كانت أنزل و أضـعف كانت إلى التكـثر و التفرقه و التضـاد أميـل- فـأكثر الماهيـات المتضـاده فى هـذا العـالم الطـبيعى و هـو أنزل العوالم غير متضـاده فى العـالم النفسـانى كـالسواد و البيـاض و كـالحراره و الـبروده فـإن كـل طرفين من هـذه الأـطراف متضـادان فى هـذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى جسم واحد لقصورهما عن الجمعيه و قصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معا فى زمان واحد و هما معا موجودان فى خيـال واحـد و كـذا المختلفـات فى عـالم النفس متفقه الوجود فى عـالم العقـل كما قال معلم الفلاسـفه فى أثولوجيا إن الإنسان الحسـى صـنم للإنسـان العقلى و الإنسـان العقلى روحـانى و جميع أعضـائه روحـانيه ليس موضع العين فيه غير موضع اليـد- و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكنها كلها فى موضع واحـد انتهى فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبى و النشأه الإلهيه فى الجمعيه و التأحد فجميع الأشياء هناك واحد و هو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثيه.

و يؤيـد هـذا المطلب مـا قاله فيه أيضا و أما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجوده و حينا غير موجوده بل فيه أبـدا و هى و إن كـانت دائمه فإنها فيه مسـتفاده من أجل أن العقل أنما يفيـدها من العله الأولى و أما العله الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لاـ أنهـا بمنزله الوعاء للفضائل لكنها هى الفضائل كلها- غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسـم(۱) و لا تتحرك و لا تسكن فى مكان ما

۱- و تتكثر وجودا و لاـ تتحرك بـأن تنفصـل منه كالنـداوه من البحر فـإنه توليـد تعـالى عن ذلـك بـل بأنها تضاف إلى غيرها و التوحيـد إسـقاط الإضافـات.»و ما الروح و الجثمان إلا وديعه و لا بـد يوما أن يرد الودائع و لا تسـكن فى مكان و قـد عبر المعلم الأـول فى موضع آخر عن الوجوب الـذاتى بالسـكون- لكنه السـكون المعنوى أى لاـ حـاله منتظره له و لا انتقال له من حال إلى حال، س قده

بـل هی آنیه تنبجس منهـا الآنیـات و الفضائل فإنها موجوده فی کل الآنیات علی نحو قوه الآنیه(۱) و ذلـک أن العقل یقبلها أکثر من قبول النفس و النفس تقبلهـا أکثر من قبول الأـجرام السـماویه و الأـجرام السـماویه تقبلها أکثر من قبول الأجرام الواقعه تحت الکون و الفساد و ذلک أن المعلول کلما بعد عن العله الأولی و کانت المتوسطات أکثر کان من العله الأولی أقل قبولا.

و قال فی موضع آخر منه الواحد المحض هو عله الأشـیاء کلها و لیس کشـی ء من الأشـیاء بل هو بدء الأشـیاء و لیس هو الأشیاء بل الأشـیاء کلها فیه و لیس هو فی شـی ء من الأشیاء و ذلک أن الأشیاء کلها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إلیه مرجعها فإن قال قائل کیف یمکن أن یکون الأشیاء من الواحد المبسوط الذی لیس فیه ثنویه و لا کثره بجهه من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط لیس فیه شـی ء من الأشـیاء فلمـا کـان واحـدا محضـا انبجست منه الأشـیاء کلهـا و ذلـک أنه لما لم یکن له هویه انبجست منه الهویات.

قال و أقول و أختصـر القول أنه لما لم یکن شیئا من الأشیاء رأیت الأشیاء کلها منه غیر أنه و إن کانت الأشیاء کلها إنما انبجست منه فـإن الهویه الأـولی أعنی به هویه العقـل هی التی انبجست منه أولاـ بغیر وسط ثم انبجست منه هویات جمیع الأشـیاء التی فی العالم الأعلی و العالم الأسفل بتوسط هویه العقل و العالم العقلی انتهی کلامه.

و قـال أیضـا إن فی العقـل الأـول جمیع الأشـیاء و ذلک لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور کثیره و جعل فی کل صوره منها جمیع الأشـیاء التی تلائم تلک الصوره و إنما فعل الصوره و حالاتها معا لا شیئا بعد شی ء بل کلها معا و فی دفعه واحده و ذلک أنه أبدع الإنسان العقلی و فیه جمیع صـفاته الملائمه له و لم یبدع بعض صفاته أولا و بعضها آخرا کما یکون فی الإنسان الحسی لکنه أبدعها کلها معا فی دفعه واحده.

۱- أی علی قدر قابلیتها

و قال أيضا إن الأشياء الطبيعيه(۱) بعضها متعلق ببعض و إذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتى الأجرام السماويه ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابته فى العقل و العقل ثابت بالعله الأولى و العله الأولى بدء لجميع الأشياء و منتهاها و منه مبدؤها و إليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا.

و قال إن الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء و إذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل(۲) و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفه إلا و هى تفعل شيئا مما يليق

۱- إلى قوله إلى أن يأتى الأجرام السماويه لعل ظاهره يدل على أن النفوس الجزئيه بعد طى مراتب الأجسام العنصريه تتعلق بالأجرام السماويه طبقه بعد طبقه و بعد طى مراتب الأجرام جميعا تتحد بالنفس الكليه و العقل الكلى كما هو مذهب بعضهم إلا أنه مستلزم للتناسخ فلا بد أن يحمل كلامه على طى المراتب على نهج الاتصال و على الصيروره و على سبيل الاستكمال و التبدلات الذاتيه بالحركات الجوهريه فالمراد بالجرم السماوى الروح الدماغى الذى هو فى الصفا و الاعتدال كالفلك و لذا صار مطيه للقوى و معسكرا لجنود النور الأسفهبد و مكتسيا بخلعه الحياه أو الجسم المثالى الذى لا يبلى و الحق أن يقال مراده التعلق بالأجرام السماويه بنحو التعلق بالمظهر من غير أن يصير المتعلق نفسا و المتعلق جسدا حتى يلزم التناسخ و إذا كان أحد شديد التعلق بصور مألوفه له بل معشوقه له و لا يمكن نيلها إلا فى مظهر كالماء و البلور و نحوهما لا يلزم أن يكون نفسا له و الترقى إلى مقام النفس الكليه و العقل الكلى و عدم طى الأجرام السماويه يشبه الطفره إلا أن تصير النفس الإنسانيه فى سيرها و سلوكها فى الدنيا بحيث تكون شبعانا عن الجسم بالكليه بالتخطى فى عالم الأفلاك كالأنبياء و بغير ذلك و ذلك الطى لا يتيسر لمن له ألف و أنس بالعنصريات و صفاتها و أشكالها و أطوارها إلا بالانخلاع التام عنها و الكراهه عن الأكل و الشرب و نحو ذلك- مما هى ديدن ديدان عالم العناصر و إنها دائما كالوصال و الراقع و يصير منسلخا عن الأنس بالجزئيات الداثره الفانيه من المبصرات و المسموعات الباطله و غيرها، س قده

۲- إبطال لقول من يقول المعلول غير محتاج إلى العله فى البقاء و لقول من يقول بانقطاع الفيض و إمساك الجود

بها و ذلک أنه لیس فی العقل شی ء إلا و هو مطابق لکون شی ء آخر انتهی فهذه العبارات صریحه فی أن الواجب جل ذکره فیه جمیع الأشیاء کلها- علی وجه لا- یقدح فی أحدیته و أما قوله لیس هو فی شی ء من الأشیاء فلیس هو مما ینافی ما ادعیناه و صرح به فی کلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشی ء بحسب وجوده الذی به یمتاز عن سائر الأشیاء و هو وجوده الخاص به دون غیره و المثبت له هو الشی ء بحسب هذا الوجود الجمعی الإلهی الذی هو تمام کل شی ء و مبدؤه و منتهاه- و الشی ء مع تمامه فی شیئیته أولی به من نقصانه کما سبق ذکره کما أن ماهیه الحیوان- کونها موجوده بالوجود الإنسانی النطقی أولی فی باب الحیوانیه من کونها موجوده لا مع الناطق و کذلک الإنسان العقلی أولی بالإنسانیه من الإنسان الحسی لکونه تمامه و کماله و کذلک الإنسان الإلهی أعنی الإنسان المشهود فی النشأه الإلهیه و کذلک سائر الأشیاء أولی بأنفسها هناک من أنفسها إذا لم یکن هناک لأن ذلک الوجود تمام کل موجود من حیث وجوده کما أن مطلق الوجود تمام کل ماهیه من حیث هی ماهیه.

فهذا غایه تحقیق هذا المقام و لعله لم یثبت فی شی ء من الکتب إلی الآن إلا فی هذا الکتاب فاعرف أیها المتأمل فیه قدره و انظم هذه الفریده فی سلک نظائرها من الفرائد المنثوره فیه.

و أما المنهج الثانی أعنی منهج الصوفیه

اشاره

الکاملین فهو قریب المأخذ من منهج الحکماء الراسخین و بیانه أن لوجوده أسماء و صفات هی لوازم ذاته- و لیس المراد من الأسماء هاهنا هی ألفاظ العالم و القادر و غیرهما و إنما هی أسماء الأسماء فی اصطلاحهم(۱) و لا أیضا المراد بالصفات ما هی أعراض زائده علی

۱- و قد مر فی السفر الأول و غیره أن الوجود الصرف المأخوذ بلا تعین کما أطلق علیه اللاتعین البحت هو الذات و إذا أخذ ذلک الوجود العینی متعینا بتعین کمالی فذلک الوجود العینی المتعین هو الاسم کما إذا لوحظ أنه ظاهر بالذات و مظهر للغیر فهو اسم النور- و إذا لوحظ فیاضیه ذلک النور بذاته عن شعور فهو القادر و إذا لوحظ أنه ما به ینکشف ذاته لذاته و کذا کل شی ء لذاته فهو العالم و إذا لوحظ أنه الإعراب عما فی الضمیر الغیبی للأعیان- الثابته فی الأزل و فیما لا یزال فهو المتکلم و قس علیه الباقی، س قده

الذات(۱) بـل المراد المفهومـات الكليه كمعانى الماهيات و كثيرا ما يطلق الصـفه فى كلام الحكماء و يراد بها ما يشـمل الماهيه أيضا(۲) كمـا يـذكر فى المنطق الوصف العنوانى و يراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقـد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضـيا كقولنا الكاتب كذا و كذا ما ذكره فى كتاب أثولوجيا من قوله فى العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات و يقابل الوجودات فالصفه و الذات فى هذا الاصطلاح كالماهيه و الوجود و كذا المراد باللازم ما يشـمل الـذاتى و الفرق بين الاسم و الصـفه فى عرفهم كالفرق فى تعاليم الحكماء(۳) بين قولنا الواحد بمعنى الشـى ء الواحد كالخط الواحد و قولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط و المركب من حيث الاعتبار.

فنقول مـا من موجود متأصـل إلاـ و هو بحسب هويته الوجوديه مصـداق محمولاـت كثيره مع قطع النظر عمـا يعرضه و يلحقه من العوارض اللاـزمه و المفـارقه فـإن المحمولاـت التى يحمل عليه بحسب هـذه الأمور ليس مصـداقها و المحكى بها عنه هو نفس الهويه الوجوديه له ثم لاـ يخفى أن المحمولاـت الـذاتيه متكثره و الوجود واحـد- و هى طبائع كليه و الوجود هويه شخصـيه و لا يخفى أيضا على من له بصيره أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان فضائله الذاتيه أكثر و المحمولات المحاكيه عنها أوفر- إذ له بحسب كـل درجه فى الكمـال آثـار مخصوصه هى مبـدؤها لـذاته فيصـدق عليه معنى معقول من تلك الحيثيه الـذاتيه و كلما يصدق من المعقولات على شى ء بحسب حيثيه فى ذاته

۱- كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفه و يريدون بها المعنى القائم بالغير، س قده

۲- و يطلق فى عرف المتكلمين أيضـا على هـذا المعنى حيث يقولون الصـفه النفسـيه و يعرفونهـا تـاره بمـا ينتفى الـذات بانتفـائه كسواديه السواد و تاره بما يقع به التماثل بين المتماثلين- و التخالف بين المتخالفين، س قده

۳- إذ كمـا ذكرنـا فى تحقيق معنى الاسم فى اصـطلاح العرفاء نفس ذلك التعين الوجودى هو الصـفه و الوجود مع ذلك التعين هو الاسم و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسـمى- فإذن كون لوازمه تعالى غير متأخره فى الوجود بل متحده فيه ظاهر، س قده

كان حكمه حكم الماهيه و الـذاتيات فى كونها متحـده فى الوجود موجوده بوجود الذات فمن عرف تلك الهويه الوجوديه كما هى عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعدده بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مسـتأنف فإذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل و الخيرات بنفس ذاته البسيطه و ذاته مبـدأ كل فعل و منشأ كل خير و فضـيله- فله بحسب كل فضـيله أو مبـدئيه فضـيله توجـد فى شـى ء آخر من مجعولاته محمول عقلى فلا يبعـد أن يصـدق محمولات عقليه كثيره متغايره المعنى مع اتحاد الـذات- فالـذات المأخوذه مع كل منها(۱) يقـال لهـا الاـسم فى عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلى هو الصـفه عنـدهم و كلها ثابته فى مرتبه الـذات قبل صـدور شـى ء عنه قبليه كقبليه الـذات لكن بالعرض كما أنها موجوده بوجود الـذات بالعرض- و كذا حكم ما يلزم الأسـماء و الصـفات من النسب و التعلقـات بمظاهرهـا و مربوباتها و هى الأعيان الثابته التى قالوا إنها ما شـمت رائحه الوجود أبـدا و معنى قولهم هذا أنها ليست موجوده من حيث أنفسـها و لا الوجود صـفه عارضه لها و لا قائمه بها و لا هى عارضه له و لا قائمه به(۲) و لاـ أيضا مجعوله للوجود معلوله له بل هى ثابته فى الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحـدى كما أن الماهيه ثابته فى الممكن بالجعل المتعلق بوجوده- لا بماهيته لأنها غير مجعوله بالـذات و لا أيضا لا مجعوله أى قديمه بالذات و ليست أيضا تابعه للوجود بالحقيقه لأن معنى التابعيه أن يكون للتابع وجود آخر و ليست لها فى ذاتها وجود بل إنما هى فى نفسـها هى لا غير فإذن تلك الأسماء و الصفات(۳) و

۱- أى مع كـل من المحمولاـت العقليه هـذا و هكـذا قوله و نفس ذلـك المحمول العقلى لاـ ينـافى مـا هو تحقيق معنى الاسم و الصفه من أنهما الوجود الحقيقى لأن مراده المفهوم من حيث التحقق لا المفهوم العقلى بما هو عقلى، س قده

۲- لاـ يمكن حمـل القيـام على القيـام الصـدورى و إن أمكن فى سابقه على وجه بعيـد بناء على احتمال الأولويه الكافيه إذ يلزم التكرار مع قوله و لا أيضا مجعوله فليحمل القيام فى الموضعين على مثل قيام الهيولى بالصوره الجسميه فى التحقق و قيام الهيولى المصوره بالصوره النوعيه فى التنوع و إنما لم تكن الماهيه مجعوله للوجود لأنها دون الجعل، س قده

۳- أى بما هى مفاهيم

متعلقاتهما كلها أعيان ثابته فى الأزل بلاـ جعل و هى و إن لم تكن فى الأزل موجوده بوجوداتها الخاصه إلا أنها كلها متحده بالوجود الواجبى و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومه فى الأزل و لم يلزم شيئيه المعدوم كما زعمته المعتزله كما مرت الإشاره إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان(۱) موجوده بوجود ذاته فكانت هى أيضا معقوله بعقل واحد هو عقل الذات فهى مع كثرتها معقوله بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجوده بوجود واحد إذ العقل و الوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها فى مرتبه ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنه علم فعلى سبب لوجودها فى الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب لوجوداتها فى الخارج التى هى صور عقليه تتبعها صور طبيعيه تتبعها المواد الخارجيه و هى أخيره المراتب الوجوديه فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها(۲) و يعقلها

۱- لاـ ريب أن هذه الأعيان الثابته أعم من مفاهيم الأسماء و الصفات و الماهيات الإمكانيه- أمور اعتباريه غير أصيله و هى موجوده بالوجود بالعرض و لما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات و للذات و هى موجوده بها بالعرض فهى معقوله لها بالعرض و لما كان كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات فالموجوده للذات هى وجوداتها و هى المعقوله للذات فيرجع إلى أن الأشياء جميعا معقوله للذات لأنها موجوده لها و هو البرهان الذى يتضمنه المنهج الأول- و لا يبقى لهذا البيان إلا وضع ما بالعرض مكان ما بالذات و ليس بمصلح شيئا إن لم يفسده. على أنا قد نبهناك مرارا أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تتعدى طور النفوس فإنها اعتباريه ناشئه من خطإ الوهم و الموجودات التى لا تعلق لها بالماده لا ذاتا و لا فعلا علومها حضوريه غير حصوليه، ط مد ظله

۲- فإن وجودها على الوجه الذى هى بحسبه معلوله وجود رابط و معنى حرفى ليس له تحقق على حياله و لا يصير موضوعا على حده فعلمه تعالى بوجودها على هذا الوجه منطو فى علمه بالنحو الأعلى من وجودها كما أن علمه بها على هذا النحو أيضا منطو فى علمه بذاته، س قده

ثانیا بعد إیجادها فبعقل واحد کان یعقلها سابقا و لاحقا(۱) و بعین واحده کأن یراها فی الأزل واحده و بعد الأزل متکثره فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحیح- المطابق للقوانین الحکمیه البحثیه لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الریاضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فی التعالیم البحثیه و المناظرات العلمیه ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم و تقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم أو تساهلوا و لم یبالوا عدم المحافظه- علی أسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلک و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإیرادات و لا یمکن إصلاحها و تهذیبها إلا لمن وقف علی مقاصدهم بقوه البرهان و قدم المجاهده

ذکر و تصریح

قد مر فی مباحث الصفات أن المراد بکون صفاته تعالی عین ذاته ما هو و أن ذاته من حیث وجوده و هویته مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویه فلا إشاره إلیه و لا اسم و لا رسم- لأن هذه الأمور کلها طبائع کلیه و الذات هویه شخصیه صرفه لا خبر عنها و یقال لها مرتبه الأحدیه و غیب الغیوب و باعتبار هذه المدلولات التی هی أیضا بوجه عین الذات و یقال لها مرتبه الإلهیه و الواحدیه فجاءت الکثره کم شئت إذ فی هذه المرتبه تتمیز الصفه عن الذات و تتمیز الصفات بعضها عن بعض فیتمیز العلم عن القدره و هی عن الإراده فیتکثر الصفات و بتکثرها یتکثر الأسماء و یتکثر مظاهرها و یتمیز الحقائق الإلهیه الموجوده بوجود واحد إلهی بعضها عن بعض بالماهیه کما یتمیز الصور العقلیه و الحقائق الأفلاطونیه التی هی بإزائها و مربوباتها بعضها عن بعض بالوجود- فهناک مقام الجمع و مرتبه الهویه الأحدیه مقام جمع الجمع و هاهنا مقام الفرق و إذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلی مرتبه الصور النفسانیه صارت إلی مقام فرق الفرق و علی هذا المنوال إلی أن یصل إلی مقام من الکون یکون وجودها عین استعداد العدم و کونها عین قوه الفساد و بقاؤها عین التجدد و الانقضاء و

۱- و کأنه مبنی علی نحو من الاتحاد بین وجودها الإلهی و بین وجودها الإمکانی العقلی أو المثالی أو المادی، ط مد ظله

اتصالها عين قبول الانفصال و وحدتها عين الكثره كالعدد و عين قوه الكثره كالمقدار.

و بالجمله الحقائق المتأصله كالإنسان و الفرس و الدواب و الشجر و الحجر و الذهب و الفضه و الأرض و الهواء و النار و السماء و الشمس و القمر و غيرها من الأنواع- لكل منها أنحاء من الكون(۱) و درجات و مقامات فى الوجود و نشأت فى الكمال- كلما هو أرفع و أشرف كان الوجود فيه أقدم و وحدته أقوى و إحاطته بما سواه أكثر و جمعيته أشد و نوريته أظهر و آثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان ففى ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات و التعانق بين المتضادات و التأحد بين الكثرات فكانت موجوده بوجود واحد معلومه بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان

الرسول الختمى ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إنما قال وقت و لم يقل مقام للفرق بين مرتبه الرساله و مرتبه الولايه لأن دعوى الرساله لا يلائم دعوى المقام هناك و إنما يلائم دعوى الوقتيه.

تنبيه تعليمى

و مما ينبه على كون حقيقه واحده لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى و بعضها نفسانى و بعضها عقلى و بعضها إلهى أنه لا شك أن العلم بمعنى الصوره(۲) الحاصله حقيقه واحده و هى قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها و قد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها و قد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته و قد لا تكون جوهرا و لا عرضا بل أمرا خارجا عنهما و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته و بالأشياء و كذلك القدره قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانيه كما فى الحيوانات و قد تكون جوهرا كما فى العقول فإن القدره فيها هى عين

۱- إشاره إلى العروج بعد الهبوط، س قده

۲- الصوره بمعنى ما به الشى ء بالفعل هنا و لو حملت على العلم الحصولى كما اشتهر تعريفه بها لم يصدق على علم النفس أو العقل أو الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى، س قده

وجودها و إن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهيه شی ء منها عين معنى القدره و وجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدره فيها جوهرا و قد تكون واجبه كقدره الله تعالى على كل شی ء فإذا تحقق عندك أن ماهيه واحده كالعلم و القدره و نظائرهما ذات درجات و مقامات فی الوجود و بعضها أقوى و أشرف حتى ينتهی فی جانبی النزول و الصعود إلى العرضيه و الواجبيه فقس على هذا جميع الحقائق الوجوديه- فإن للإنسان مثلا وجودا عرضيا كوجود ماهيته فی الذهن عند تصور النفس لها و له وجود جوهری طبيعی و هو ظاهر و له أيضا وجود جوهری نفسانی مع أعضاء نفسانيه- كما فی عالم الآخره على ما سنبينه فی مباحث المعاد الجسمانی إن شاء الله تعالى و له وجود عقلی كما أثبته أفلاطن و قد أوضحنا سبيله و له أيضا وجود إلهی و هو ما فی علم الله تعالى و كذا غيره من الحقائق.

و من هاهنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين

و صرح به بعض أتباعهم كبهمنيار فی تحصيله من أن الصور العلميه الحاصله له أعراض حاله فی ذاته- فكان الإنسان الموجود هناك عرضا و كذا السماء و الأرض و الكواكب و العناصر و المواليد أعراض و لا شك أن وجود الأعراض أخس مراتب الوجود و أنزله و الإنسان العرضی أخس الأناس و كذا الحيوان العرضی أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعا و محلا لهذه الأشياء على أخس أنحائها فی الوجود و أنزل مراتبها فی الكون و لا شك أن مجاور الشی ء العالی الشريف يجب أن يكون مناسبا له فی العلو و الشرف فما أبعد هؤلاء فی هذه المسأله عن إصابه الحق و درك الصدق.

نقل كلام لتأييد مرام

قال العارف المحقق محيی الدين العربی فی الباب السابع و السبعين و ثلاثمائه من الفتوحات المكيه اعلم أيدك الله إنه من المحال أن يكون فی المعلومات أمر لا يكون له حكم(۱) ذلك الحكم ما هو عين

۱- هذا مثل ما ذكره المصنف قدس سره فی أول الأصول السالفه أن كل هويه وجوديه هی مصداق بعض المعانی الكليه فی مرتبه وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به و بالمعلومات مفاهيم الممتنعات و الأعيان الثابته فاجتماع النقيضين مع كونه معدوما و المعدوم بما هو معدوم بسيط يصدق عليه معدوم و ممتنع مغاير لاجتماع الضدين مثلا و العين الثابت يصدق عليه ممكن و معلوم و متميز ثبوتا و نحو ذلك، س قده

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد فی نفس الأمر فی عینه لا یکون واحدا للکثره- فما ثم إلا مرکب أدنی نسبه الترکیب إلیه أن یکون عینه و ما یحکم به علی عینه- فالوحده التی لا کثره فیها محال و اعلم أن الترکیب الذاتی(۱) الواجب للمرکب- الواجب الوجود لذاته لا یقدح فیه القدح الذی یتوهمه النظار فإن ذلک فی الترکیب الإمکانی فی الممکنات بالنظر إلی اختلاف الترکیبات الإمکانیه(۲) فیطلب الترکیب الخاص فی هذا المرکب مخصصا(۳) بخلاف الأمر الذی یستحقه الشی ء لنفسه کما تقول فی الشی ء- الذی یقبل الشکل المعین دون غیره من الأشکال أن ذلک لا بد له من مخصص غیر ذات القابل(۴) و الترکیب الذاتی لواجب الوجود خارج عن هذا الحکم و ما وجدنا عقلا یقیم دلیلا قط علی أنه لا یحکم علیه بأمر فغایه من غاص فی النظر العقلی و اشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له فی الإیمان أنه حکم علیه بأنه عله فما خلص توحیده له فی ذاته حین حکم علیه بالعلیه و أما غیرهم من النظار فحکموا علیه بالنسب(۵) و إن ثم أمرا یسمی بالعالمیه و القادریه بهما حکم علیه بأنه عالم قادر و أما غیر

۱- أی کثره المفاهیم الحاکیه عن ذاته بذاته، س قده

۲- أی القدح لأجل الاختلاف فی الترکیبات الإمکانیه وجودا فإضافه الاختلاف بتقدیر فی، س قده

۳- یعنی فی الترکیبات الإمکانیه المختلف أجزاؤها وجودا لا بمجرد المفهوم- کما یلزم الاحتیاج إلی علل القوام یلزم الاحتیاج إلی علل الوجود لئلا یلزم التخصیص من غیر مخصص، س قده

۴- أی غیر نفس ذات المشکل و إنما حملنا علی ذلک لأن المخصص هو الماده القابله- إذ قد تقرر أن الصوره الجسمیه محتاجه إلی الهیولی فی التشکل، س قده

۵- إشاره إلی طریقه المعتزله القائلین بالنیابه فی صفاته تعالی فإنهم ینفون حقائق الصفات عن ذاته لکن یترتب علی ذاته ما یترتب علی ذوی الصفات فباعتبار نسبته إلی آثار الصفات یحکمون علیه بأنه عالم و قادر و غیرهما، س قده

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بأن له صفات زائده(۱) تسمی حیاه و علما و قدره- و إراده و كلاما و سمعا و بصرا بها يقال إنه حی عالم قادر مريد متكلم سميع بصير و جميع الأسماء من حيث معانيها أعنى الأسماء الإلهيه تندرج تحت هذه الصفات الأزليه انتهى كلامه و الغرض من نقله أن هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفه أن التركيب فى المعانى و المحمولات العقليه لا ينافى أحديه الوجود و لا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتى الأولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعى إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدح كثره المحمولات الذاتيه فى الوحده التامه و قوله فإن ذلك فى التركيب الإمكانى إشاره إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجوده بالوجود الواجبى من غير تركيب فى الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما فى الجنس و الفصل

و قال فی موضع آخر

فی معنى قوله تعالى وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ إن الممكنات متميزه فى ذاتها فى حال عدمها و يعلمها الله سبحانه على ما هى عليها فى نفسها و يراها و يأمرها بالتكوين و هو الوجود الخارجی فتكون عن أمره فما عند الله إجمال كما أنه ليس فى أعيان الممكنات إجمال(۲) بل الأمر كله فى

۱- إشاره إلى طريقه الأشاعره و الحاصل أنه لا مفر لأحد من الحكم عليه تعالى- بكثره ما من حيث مفاهيم أسمائه و صفاته لا أقل و هذه الأسماء السبعه التى عددها ذكرنا فى مواضع أخرى أيضا و يقال لها أئمه الأسماء و لكن زيادتها وجودا ليس مذهبه و قد ذكر مذهبه أولا و هو الزياده مفهوما فقط، س قده

۲- أى سواء كانت موجوده بالوجود العلمى الإلهى أو بالوجود الأمرى و الكونى بل الأمر كله فى نفسه أى فى الوجود الخارجى و كذا فى علم الله تعالى مفصل و ليس المراد من عدم الإجمال و من تفصيل الأمر كله فى نفسه ما بحسب شيئيه الأعيان و مفاهيم الصفات خاصه- فى العلم الأزلى لقول المصنف قده هاتين المرتبتين من العلم و معلوم أن إحديهما و هى المراده بالحكمه أنما هى العلم بالوجود الجمعى اللاهوتى لكل شی ء و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى و الأخرى و هى المراد بفصل الخطاب أنما هى العلم بالوجودات على الوجه الذى هى به معلوله و هذا تفصيل عين الإجمال أى هذه الكثره عين تلك الوحده- و هذا النشر عين ذلك الطى و هذا الفتق عين ذلك الرتق و كشف التفصيل فى عين الإجمال الواقع فى عباره هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف قدس سره على هذا، س قده

نفسه و فی علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فی حقنا و فینا ظهر فمن کشف التفصیل فی عین الإجمال علما أو عینا أو حقا فذلک الذی أعطاه الحکمه و فصل الخطاب و لیس إلا الأنبیاء و الرسل و الورثه خاصه و أما الفلاسفه فإن الحکمه عندهم عاریه فإنهم لا یعلمون التفصیل فی عین الإجمال انتهت عبارته.

أقول یظهر من کلامه أن معرفه الإنسان أن الواجب بحیث یوجد فی مرتبه ذاته تفاصیل حقائق الممکنات أمر عظیم لا یعرفه إلا الکمل الراسخون فی العلم- الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لو لا أن هدانا الله و لا یبعد(۱) أن یکون قوله تعالی کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ خَبِیرٍ إشاره إلی هاتین المرتبتین من العلم کما فی قوله وَ آتَیْناهُ الْحِکْمَهَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ فالحکمه للآیات یعنی وجود الممکنات التی هی آیات داله علی ذاته هی عباره عن وجودها الجمعی و کونه کتابا لاجتماع المعانی فیه و تفصیلها عباره عن وجودها الإمکانی الافتراقی و إنما سمی الکتاب کتابا لضم حروفه و کلماته بعضها إلی بعض مأخوذا من کتیبه الجیش و هی الطائفه من الجیش مجتمعه و لأجل هاتین المرتبتین من العلم سمی کتاب الله قرآنا و فرقانا باعتبارین فالقرآن هو الحکمه و هو العقل البسیط و العلم الإجمالی فی عرف الحکماء و الفرقان هو تفصیل الکتاب و فصل الخطاب- و هو العقل التفصیلی و العلم النفسانی المنتقل من صوره إلی أخری.

و اعلم أن سائر الکتب النازله علی الأنبیاء ع لیست تسمی قرآنا

۱- إنما قال لا یبعد لأن ظاهر قوله تعالی أُحْکِمَتْ آیاتُهُ أن آیاته محکمه لا متشابهه- برد المتشابهات إلی المحکمات و هو قدس سره حمله علی أنها ذوات حکمه من باب افعل بمعنی صار ذا کذا و لکن مالهما واحد لأن المحکمیه باعتبار الحکمه، س قده

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقه فإن علومهم مأخوذه من صحائف الملكوت السماويه حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات و أما الرسول الخاتم ع فعلمه فى بعض الأوقات كان مأخوذا من الله فى مقام لى مع الله بلا واسطه جبرئيل ع- و لا غيره من ملك مقرب و الله أعلم

الفصل (۱۳) فی مراتب علمه بالأشياء

اشاره

و هى العنايه و القضاء(۱) و يقال له أم الكتاب و القدر و يقال له كتاب المحو

۱- لما كان القضاء هو العلم الكلى المحيط الذى بعد مرتبه الذات كان على ضربين- قضاء إجمالى و هو الصور القائمه بالقلم أعنى العقل الأول بل مجموع العقول الطوليه لأن الترتيب يؤدى إلى الوحده و قضاء تفصيلى أولى و هو الصور القائمه بالعقول التفصيليه أعنى الطبقه المتكافئه و تفصيلى ثانوى و هو الصور الفائضه على النفوس الكليه من جهتها العقليه المسماه باللوح المحفوظ و بأم الكتاب كما يأتى و القضاء المطلق أيضا يقال له أم الكتاب كما صرح به قدس سره و القدر أيضا على ضربين علمى و هو الصور القائمه بالنفوس المنطبعه الفلكيه و الأشباح المثاليه و عينى و هو بالحقيقه صور مرتبه سجل الوجود التى أسقطها قدس سره فى هذا الكتاب و لكل من القضاء و القدر كما أشار إليه محل و المحل صدورى و قابلى و القابلى تعملى و واقعى فالمحل الصدورى للقضاء الإجمالى هو العنايه و محله القابلى التعملى هو ماهيه القلم لأن الصور على التحقيق الذى حققه قده هو النحو الأعلى من وجودات ما دون القلم فى القلم بنحو أبسط و أتم و ليست زائده إلا باعتبار المفاهيم و الماهيات اللازمه لتلك الوجودات- كما فى الأعيان الثابته اللازمه لأسماء الله تعالى فالقابل التعملى للقلم هو القابل لتلك الصور أيضا و محله القابلى الواقعى هو الألواح التى دونه و على طريقه المشائين القائلين بالصور المرتسمه فالقابلى الواقعى نفس ما ارتسمت هى فيه و المحل الصدورى للتفصيلى الأولى هو القلم و القابلى التعملى له هو الماهيه و الواقعى هو اللوح المحفوظ و على طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه و قس عليه الثانوى و القدر إلا أن المحل القابلى للصور القدريه ليس تعمليا- لزيادتها على محلها فقوله قده و محلهما إلى آخره أى المحل القابلى بقسميه للقضاء القلم و اللوح المحفوظ و القابلى الواقعى للقدر هو لوح المحو و الإثبات، س قده

و الإثبات كما أشار إليه بقوله يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و محلهما اللوح و القلم أحدهما على سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه و الآخر القلم على سبيل الفعل و الحفظ-

و أما العنايه

فقد أنكرها أتباع الإشراقيين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائده على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه و الحق أنها علمه بالأشياء(۱) فی مرتبه ذاته(۲) علما مقدسا عن شوب- الإمكان و التركيب فهی عباره عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعه فی عالم الإمكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها فی الخارج مطابقا له أتم تأديه لا على وجه القصد و الرويه. و هی علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته(۳) خلاق للعلوم التفصيليه العقليه و النفسيه على أنها عنه لا على أنها فيه

و اما القضاء

(۴) فهی عندهم عباره عن وجود الصور العقليه لجميع

۱- العلم العنائی هو علم الفاعل بغايه فعله فالمعتمد فی إثباته فيه تعالى على وجوب- تقرر الغايه لكل فعل عند فاعله و كون غايته تعالى فی أفعاله هی ذاته فغايه كل موجود أو نظام وجود و هی كماله الأخير و المصلحه المطلوبه منه لها نحو تقرر عنده تعالى بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره قده أنه العلم التفصيلی الذاتی بالكمالات الوجوديه و النظام الأتم الجاری فيها، ط مد ظله

۲- يعنی عندنا ليست زائده بل هی العلم الذاتی الإجمالی فی عين الكشف التفصيلی الذی قلنا به فإن العنايه هی العلم السابق التفصيلی الفعلی بالنظام الأحسن و العلم الفعلی بالنظام الأحسن ما يكون عله له و هذه صادقه على ذلك العلم الذاتی فأشار إلى سبقه بقوله« فی مرتبه ذاته» و إلى تفصيله بقوله« بحيث ينكشف» إلى آخره و إلى أحسنيته بقوله« على أتم نظام» و إلى فعليته بقوله« مؤديا الى وجودها» إإلى آخره- س قده.

۳- أی مقرر فی ذاته غير خارج منه و إلا لكان واجبا آخر- ط مد ظله.

۴- القضاء نحو جعل للنسبه الضروريه بين الشی ء و محموله فقول القاضی(مثلا) فی قضائه بين المتنازعين:« المال لزيد او الحق مع عمرو» يثبت المالكيه لزيد أو الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذی أوجده النزاع قبل الحكم، و اذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقی كان مصداق قضائه(تعالى) فی كل موجود معلول هو إيجاب خصوصيه وجوده القائم بعلته التامه أو العله التامه من حيث مبدئيته لإيجاب وجوده، فقضاء كل معلول هو علته التامه من حيث إيجابها له و القضاء العالم لجميع العالم هو علمه العنائی الفعلی الموجب له. و من هنا يظهر أن القضاء ينقسم إلى ذاتی خارج من العالم، و فعلی غير خارج منه، و أغلب ما ورد من لفظ« القضاء» فی الكتاب و السنه هو القسم الثانی- ط مد ظله.

الموجودات، فـائضه عنه (تعـالی) علی سبیل الإبـداع دفعه بلا زمان، لکونها(۱) عنـدهم من جمله العـالم و من أفعـال اللّه المبائنه ذواتها لذاته. و عندنا علمیه لازمه لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر، و لیست من أجزاء العالم، اذ لیست لها حیثیه عدمیه و لا إمکانات واقعیه فالقضاء الربانیه (و هی صوره علم اللّه) قدیمه بالذات ببقاء اللّه کما مر بیانه.

و أماالقدر

(۲) فهو عباره عن وجود صور الموجودات فی العالم النفسی

۱- تعلیـل لقولهم« فـائضه عنه تعـالی» و إنما کانت من أفعال اللّه(تعالی) مع کونها علمه و علمه صـفته لأنهاعلمه الفعلی أی: فی مرتبه الفعـل(بمعنی المفعول) و لأـن محله الفعل و یطلق« القضاء» علی نفس العقول لکونها محله و علی ما هو التحقیق من کون الصور القضائیه هی النحو الأعلی من المقضیات ظاهر س قده.

۲- القـدر کمیه الشـی ء و هندسـته وحـده و تقـدیره تعیین حـدوده و خصوصـیات وجوده و أکثر مـا یقصـد و یعمل إنما هو فی الصـناعات کما أن الخیاط یقدر الثوب قبل أن یبزه و یخیطه، و النجار یقدر الخشب لیصنع منه(مثلا) کرسیا بصفه کذا و کذا، و القـالب یقـدر المـاده المقلوبه علی مـا یعطیها من الکم و الشـکل و الهیئه و غیرها. و إذا طبقنا مفهومه علی الوجود الحقیقی کان مصداقه ما یعطیه العلل الناقصه للمعلول من خصوصیات الوجود و خواصه و آثاره، فإن لکل من العلل الأربع و الشرائط و المواقع و سـائر الأسـباب المعـده أثرا فی المعلول، و لهـا و لسائر العوامل الحافه حول المعلول آثارا فی خواصه و آثاره فجملتها کالقالب الذی یعیین للمقلوب ما له من خصوصیات الوجود و الآثار. و من هنا ظهر أولا أن القدر بما یتخلف عن مقتضاه و ذلک إذا کان ملحوظا بالنسبه إلی بعض أجزاء العله التامه دون مجموعها. و ثانیا أن موطن القدر هو عالم الماده الذی تتکثر فیه العلل و تتعاون و تتزاحم، و أمـا عـالم التجرد فکـل عله واحـده تامه لانتفاء العله المادیه و الصوریه و الشـرائط و المعـدات و الموانع فلا یبقی إلا العله الفـاعلیه و الغـائیه و همـا فی الفاعـل المجرد التام الفعلیه متحـدان و ثالثا أن القضاء أعم موردا من القـدر لاختصاص القـدر بالمادیـات بخلاف القضاء. نعم لو عمم القـدر بحیث یعم کل حـد حتی الحـدود الماهویه کان مثل القضاء فی شـموله المادی و المجرد و فی عدم التخلف ط مد ظله.

السماوی علی الوجه الجزئی(۱) مطابقه لما فی موادها الخارجیه الشخصیه مستنده إلی أسبابها و عللها واجبه بها لازمه لأوقاتها المعینه و أمکنتها المخصوصه و یشملها القضاء شمول العنایه للقضاء.

و أما اللوح و القلم

فبیان القول فیهما أن الباری جلت کبریاؤه أول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسی فی غایه النور و الضیاء و السناء بعد الأول تعالی و نشأ بتوسطه جواهر أخری قدسیه مترتبه فی الشرف و الکمال و شده النوریه علی حسب ترتبها فی القرب منه تعالی ثم حصلت منها بواسطه جهات فقرها و نقصها فی الوجود- و ضعف نوریتها موجودات نفسانیه و أخری طبیعیه و هی النفوس السماویه و الأجرام الفلکیه و ما معهما من العناصر و المرکبات و هذه کلها متجدده الوجود زمانیه کالمکتوب من الکلمات المعقوله و أما تلک الجواهر و الأنوار القاهره فهی مقدسه عن الزمان- منزهه عن التجدد و الحدثان بل کلها مع تفاوت مراتبها فی الشرف و النوریه کانت لشده اتصال بعضها ببعض کأنها موجوده واحده و الحق أنها واحده کثیره(۲) کما قررناه فی موضعه بالبرهان و لهذا قد یعبر عنها بلفظ واحد کالقلم فی قوله تعالی-(۳) ن وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ و أتی بصیغه جمع العقلاء مع وحدته إشاره إلی

۱- أما عند« المشائین» فعلی سبیل الانطباع. و أما عند« الإشراقیین» فعلی سبیل المظهریه لکون الصور القدریه عندهم مثلا معلقه قائمه بذواتها س قده.

۲- أما کثرتها فهی لأن مراتب الوجود متفاوته شده و ضعفا و أما وحدتها فلأن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک فی الوجود و لا سیما فی الوجودات الطولیه المفارقه فإن المکثرات التی فی عالم الطبیعه من الماده و لواحقها و الزمان و المکان و الوضع و غیرها منتفیه هناک و التحقیق أن لا ماهیه لها کما قال به الشیخ الإلهی، س قده

۳- النون المقسم بها هی النفس الکلیه الحامله باعتبار ذاتها و متعلقها الإمکان الذاتی و الاستعدادی فإن النونین فی النون کما فی الحدیث إشاره إلی الإمکانین و الواو فیها إلی الوجوب الذی هو قلبها کما أن الواوین فی الواو إشاره إلی الوجوب السابق و الوجوب اللاحق و الألف فیها إلی الوجوب الذاتی الذی هو قلبها فکما أن العقل هو القلم فالنفس هی المحبر الذی مداده سواد الإمکان، س قده

وحدته الجمعى و قوله تعالى اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و كالروح فی قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی و قوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و كالأمر فی قوله تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ و كالكلمه(۱) كما مر و قد يعبر عنها بألفاظ متعدده كالكلمات

فی قوله ع: أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و ذرأ

و كالمفاتح فی قوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ و كالخزائن فی قوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ فهی تسمى بأسامى مختلفه باعتبارات متعدده فباعتبار كونها مصوره لصور المعلومات- ناقشه فی قوابل النفوس و الأجرام على وجه التجدد و التقضى تسمى بالقلم- كما أنها باعتبار تأثيرها فی ما تحتها تأثير الكلام الأمرى الإعلامى فی المخاطب تسمى بالأمر و هی أنوار قاهره مؤثره فيما تحتها بتأثير الله تعالى- كما أن ذواتها موجوده بوجوده لفنائها فی التوحيد و كذلك حكم تأثيراتها- فقاهريتها التی تأثيرها ظل لقاهريته تعالى كما أن نوريتها التی لا تزيد على ذواتها- لمعه من لمعات وجهه و جماله و تقع منها ظلال ممدوده امتداد الزمان و المكان فی الخارج مع كونها كما علمت معراه عن الزمان و المكان و قد أشار إليه بقوله تعالى أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ و كما تفيض منها صور الأشياء و حقائقها بإفاضه الحق سبحانه فكذلك تفيض منها صفاتها و كمالاتها الثانويه التی بها يجبر نقصاناتها- فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها و التوجه إليها عند فقدانها و حفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت و هی صوره صفه جباريه الله و هی قضاء الله و أمره و

۱- كما مر الاستشهاد بقوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ و كذا بقوله قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی الظاهر فی الروح الصعودى إشاره منه إلى اتحاد العقول الصعوديه الكامله مع العقول النزوليه فی المآل كما قال ص: أول ما خلق الله نورى أو روحى و قولهم ع: نحن السابقون اللاحقون و مذهبه قدس سره اتحاد النفس بالعقل الفعال، س قده

كلام الله و كلماته التامات و مفاتيح رحمته و خزائن علمه و جوده و أعينه الناظره فى قوله تعالى وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الإلهى و حيثياته.

و أما اللوح المحفوظ

فهو عباره عن النفس الكليه الفلكيه سيما الفلك الأقصى- إذ كلما جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكيه فإنها عالمه بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الأجسام و سنعيد ذكره عند البحث عن المبادى و الغايات فكما ينتسخ بالقلم فى اللوح الحسى النقوش الحسيه كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومه مضبوطه لعللها و أسبابها على وجه كلى فتلك الصور محلها النفس الكليه التى قلب العالم و الإنسان الكبير عند الصوفيه و كونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضه عليها على الدوام فى خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلى أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانيه لما علمت من طريقتنا أنه كلما تعلقت بالأجرام الطبيعيه من النفوس و الطبائع و القوى فهى متجدده الوجود حادثه غير باقيه ما دامت موجوده بهذا الوجود التكوينى ثم ينتقش فى النفوس المنطبعه الفلكيه صور جزئيه متشخصه بأشكال و هيئات مقدره مقارنه لأوقات معينه على مثال ما يظهر فى الماده الخارجيه و هذه الصور لجزئيتها و شخصيتها متبدله متجدده بعضها خلاف بعض فى التعينات و التشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فإنها مضبوطه مستمره على نسق واحد كالكبريات الكليه فهذه النفوس هى ألواح قدريه فيها المحو و الإثبات و عالمها عالم الخيال الكلى و عالم المثال و كل منهما كتاب مبين كما قال تعالى وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ إلا أن الأول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بأم الكتاب و الثانى كتاب المحو و الإثبات على ما قال تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و أما وجود هذه الأكوان الماديه فى موادها الهيولانيه الظلمانيه المشار إليه بقوله- وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أى بواسطه صورها القدريه المعلومه لأجل ارتسامها فى القوى الإدراكيه فهل هى أيضا من مراتب العلم كما يظن أم لا فالحق أن ذلك

ظن فاسد و وهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه و مرت الإشاره إليه فى مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئيه فى موادها الخارجيه أخيره مراتب علمه تعالى و سمى الماده الكليه المشتمله عليها دفتر الوجود و كأنه سهى و نسى ما قرأه فى الكتب الحكميه أن كل علم و إدراك فهو بضرب من التجريد عن الماده و هذه الصور مغموره فى الماده مشوبه بالأعدام و الظلمات و هى متبدله الذات فى كل آن نعم لو قيل إنها معلومه بالعرض- بواسطه الصور الإدراكيه المطابقه لها لكان موجها فلا بد فى إدراكها من وجود صور أخرى متعلقه بها ضربا من التعلق الاتحادى.

تكميل

فهذه العوالم العاليه كتب إلهيه و صحف ربانيه كتبها أولا يد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ أرقاما عقليه لا يمسها و لا يدرك أسرارها إلا أهل الطهاره و التقدس عن الحجب الظلمانيه و الكثائف الجسمانيه كما قال تعالى فى وصف القرآن- إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِی کِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين فِی صُحُفٍ مُكَرَّمَهٍ مَرْفُوعَهٍ مُطَهَّرَهٍ بِأَيْدِی سَفَرَهٍ كِرامٍ بَرَرَهٍ و هذه الكتب المذكوره إنما هى أصول الكتب الإلهيه و أما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس و القوى الحيوانيه الوهميه و الخياليه و غيرها من المدارك و المشاعر و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكوره لأنه نسخه العالم الكبير فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلى و من حيث قلبه و هو نفسه الناطقه(۱) كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه الحيوانيه أعنى القوه الخياليه- كتاب المحو و الإثبات و قد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع فى قول

۱- النفس الناطقه عند الحكيم تشمل العقل و كذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا مراتب الإنسان سبعا هى الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخفى و قد ذكرنا تفاسيرها فى ما كتبنا على السفر الأول فلا نعيدها و مراده بالعقل هاهنا العقل البسيط الإجمالى و بالقلب و النفس الناطقه العقل التفصيلى كما سيذكره فى البحث- المعنون بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الإنسان، س قده

و أنت الكتاب المبين الذى بآياته يظهر المضمر

و اعلم أن النفس الإنسانيه إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشآتها إلى أن تصل بالعالم العلوى صارت كتابا علويا إلهيا- كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ الآيه و إذا ضلت عن الطريق و اتبعت الهوى و الجهالات و احترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهميه كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب و المغالطه و الهذيان و كل كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفه الشيطانيه أن تقع فى نار السعير- كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و كما أن القوى الشاعره التى لسائر الحيوانات(۱) و هى كتابها و صحيفه أعمالها تحترق بنار الطبيعه فى هذا العالم فإن الطبيعه المستوليه على الأجسام الطبيعيه سيما على النبات و الحيوان الفاعله فيها للإحاله و الإذابه و الهضم عند أهل البصيره نار محرقه تذيب الأجسام و تحيلها بالتلطيف و التصعيد إلى القوى و الأرواح كفعل هذه النار المحسوسه فى المركبات بالإحاله و الإذابه و التبديل فكذلك نار الآخره توقد فى القلوب القاسيه و النفوس العاصيه و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حرقاتها المنبعثه من الغضب و الحسد و الحقد و العداوه و البغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخروى و يقال له كشف الصور نيرانات و شعلات كامنه الآن تعلقت بنفوس الأشقياء و الفجار محرقه لها معذبه إياها ماحيه لما يرتسم فى كتابها من الاعتقادات الباطله و الآراء المذمومه فعلى هذا المثال و ما يشبهه يجب أن يحمل كون كتاب

۱- التشبيه أنما هو فى أن الكتاب فى الموضعين كتاب النفس و النار إنما هى نار الطبيعه التى ذات ثلاث شعب المشتمله على ما فى هذه النار المحسوسه من القطاعيه و اللذاعيه و الأذيه بنحو أشد كل ذلك بنحو الجسمانيه و ليس فيها ما فى هذه من النوريه و الخيرات و ليس التشبيه من جميع الوجوه إذ من المعلوم أنه لا إيلام فى الحيوانات بخلاف الإنسان لمنافره هذه الأحوال للفطره الإنسانيه و أنت تعلم أن هذا حقيقه الكتاب و لكن لكل حقيقه رقيقه فيبرز فى الكون الصورى الأخروى و للفاجر صحيفه مكتوبه ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق به ظاهر الشرع الأنور و قد حقق المصنف قدس سره ذلك فى موضعه، س قده

النفوس فی النـار لا ما یفهمه الظاهریه العاکفه علی باب الحس فی جمیع الأمثال قال الله تعالی وَ تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْـرِبُها لِلنّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ فإیاک یا أخا الحقیقه و سألک طریق الحق أن تفهم من قلم الله و لوحه ما یفهمه المشـبهه من کون القلم آله جمادیه متخذا من القصب أو الحدید و اللوح ذا صفحه ملساء متخذا من خشب أو زمرد قیاسا علی قلم الآدمی و لوحه بل کما لا یقـاس و لا یشـبه ذات الله و صـفاته ذات الخلق و صـفاتهم کـذلک لا یشـبه قلمه و لوحه و کتابه قلمهم و لوحهم و کتابتهم علی أنک لو نظرت فی مـدلولات هـذه الألفاظ و جردتها عن الزوائـد غیر الـداخله فی أصل مفهومها و روح معناها وجـدت أن هـذه الخصوصـیات ککونها قصبا أو خشبا أو مدادا خارجه عن أصل ماهیتها و روح حقیقتها فإن معنی الکتابه تصویر الحقائق علی أیه صوره کانت و معنی اللوح الجوهر القابل لذلک التصویر سواء کانت جسـما محسوسا أو جسـما غیر محسوس کما إذا رأیت فی المنـام أنـک تکتب علی لوح أو کان غیر جسم کروح أو نفس فإذا علمت هـذا فحمل هـذه الأمور علی ما یناسب الإلهیه أولی- من حملها علی ما یناسب الخلق فاستقم و اتبع الهدی و لا تتبع الهوی.

تمثیل

أن الفطره الإنسـانیه الکامله لکونها مخلوقه علی صوره الرحمن- مشـتمله علی مراتب العلم علی مثال مراتبه التی للواجب و ذلک لأن للأفعال الصادره عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها و بروزها من مکامن غیبها إلی مظاهر شهاداتها أربع مراتب لکونها أولا- فی مکمن عقله البسیط الـذی هو غیب غیوبه فی غـایه الخفاء کأنها غیر مشـعور بها ثم تنزل إلی حیز قلبه و مرتبه نفسه عند اسـتحضارها بـالفکر و إخطارهـا بالبـال کلیه و فی هـذه المرتبه تحصـل للإنسان التصورات الکلیه و کبریات القیاس عنـد الطلب للأمر الجزئی المنبعث عنه العزم علی الفعل ثم تنزل إلی مخزن خیاله متشـخصه جزئیه و هو موطن التصورات الجزئیه و صغریات القیاس لیحصل بانضمامها إلی تلک الکبریات رأی جزئی ینبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرک أعضاؤه عند إراده إظهاره فیظهر فی الخـارج کـذلک فیمـا یحـدث فی هـذا العـالم الطبیعی من الصور و الأـعراض فـالمرتبه الأولی بمثابه العلم الإجمالی و الثانیه بمثابه صوره

القضاء و محلها لوح النفس الناطقه و كاتبها العقل البسيط و الثالثه بمثابه الصور فى السماء و محلها القوه الخياليه و الرابعه بمثابه الصور الحادثه فى المواد العنصريه- و لا شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإراده كليه و علم كلى و نزول الثانى بإراده جزئيه و علم جزئى ينضم إلى الإراده الكليه فينبعث بحسب الملائمه و المنافره رأى جزئى يستلزم عزما داعيا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء و الأدوات فيحدث الفعل- و حركه الأعضاء بواسطه أعصابها بمنزله حركه السماء و سلطان العقل الإنسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش و ظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى- كظهور النفس الكليه فى فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزله القلب الصنوبرى من الإنسان(۱) كما أن العرش بمنزله الدماغ و الله بكل شى ء محيط و هذه المراتب الأربع ثلاث منها علميه و هى الثلاث الأول لأن وجودها وجود صورى و أما المرتبه الأخيره فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومه بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعيه ما هو معلوم بالذات و قد مرت الإشاره إليه فاحتفظ به.

ختم فيه زياده كشف و توضيح-

اشاره

اعلم

أنه ورد فى الحديث: أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمه- لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه(۲) كلما انتهى إليه بصره

و إنما وقع الإحراق

۱- إذ كما أنه ينبث الضوء و الحراره التى هى منشأ النضج و الحياه منه فى العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخارى الذى به حراره البدن و به حياته و بالقوه الحيوانيه القائمه به- استعداد قبول قوى الحس و الحركه فهو كالسراج و الدم النقى المعتدل زيته و الحس و الحركه ضوؤه، س قده

۲- سبحات وجه الله أنوار وجهه كذا فى القاموس و فى شرح حكمه الإشراق- المراد بها أنوار الذات الأزليه التى إذا رآها الملائكه المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله و عظمته و كبريائه و النكته فى هذا العدد أن مراتب الإنسان سبع و هى اللطائف السبع التى كتبناها فى الحاشيه السابقه و الأفلاك تسعه و عالم العناصر واحده و لما كانت الوجودات من سنخ واحد و التفاوت فيها من حيث ظهور كثره الآثار و قلتها فكما كان لهذه الآيه أعنى النفس الأرضيه سبعه أبطن كذلك للنفوس السماويه فيحصل من ضرب السبع فى العشره سبعون و كل منها مجلى للألف من الأسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون ألفا من التعينات و الحجب- وجوداتها حجب نوريه و مفاهيمها حجب ظلمانيه و الأولى و الأظهر أن يعكس الأمر بأن يقال فى كل من السبع العشره إذ خمر الإنسان من القبضات العشر قبضه من العناصر و تسع قبضات من الأفلاك التسعه مثل أن التكبر من فلك الشمس و الغضب من المريخ و المحبه من الزهره و هكذا- و فى كل من السبع هذه العشره بحسبه و كذا الأسماء الألفيه الحسنى

و على ما ذكره قده كما فى شرح حكمه الإشراق من أن المراد بها العقول المجرده و الأجسام كان العدد بيانا لوفور الكثره لأن العقول أكثر من هذا فإن كثره العقول العرضيه بحسب كثره الأنواع الأرضيه- البريه و البحريه و السماويه الفلكيه و الكوكبيه الثابته و السياره و الثوابت أكثر من قطرات البحار و عدد الرمال أو نقول على قاعده الكثره فى الوحده بنحو أعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشره الجسمانيه و المراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للأسماء الألفيه و العلم عند الله تعالى، س قده

و القهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هى المعلولات المرتبه المتوسطه بين الواجب و بين هذا العالم و لا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفه الوجود فى مرتبه المعلول القريب لبطلت ذاته و اضمحلت هويته فإذا أراد أحد أن ينظر إلى وجهه الكريم لا من جهه هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأه إلى نشأه أخرى و هكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها و صارت فى مرتبه الحجاب الأول أو قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع و لهذا قال جبرئيل حين سأله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم- لو دنوت أنمله لاحترقت. و اعلم أن المراد من الحجب النوريه هى العقول المجرده المترتبه فى الوجود المتفاوته فى النوريه و هى مع ذلك أنوار خالصه لا يشوبها ظلمه العدم لأنها ليست زمانيه بخلاف غيرها كالنفوس و الطبائع و هى المراده من الحجب الظلمانيه لأنها زمانيه و كلما هو زمانى فللعدم دخول فى نحو وجوده و ليست نوريته خالصه عن الظلمه- لكن كلها من مراتب علم الله التفصيليه و أنما أوجدها الله مع أن ذاته فى غايه التمام- و النوريه غنيا عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الأسماء و الصفات أعنى أعيان

الممکنات و ماهیاتها فإن لها نحوین من الوجود کما وقع التنبیه علیه أحدهما النحو الإجمالی الواجبی و هذا بالحقیقه لیس وجودا لشی ء منها و لا لجمیعها بل لجمعیتها و مسماها و إنما هو مظهر لها و ثانیهما النحو التفصیلی الخاص بواحد واحد منها- فأراد الله تعالی بعنایته الشامله و رحمته الواسعه أن یفیض علیها وجوداتها المختصه- و أن یکمل وجودها العلمی بوجودها العینی و الغایه و الغرض فی هذه الإراده لیس أمرا غیر نفسه إذ هی کلها راجعه إلی صفاته(۱) و صفاته عین ذاته و لذلک

قال لبعض أنبیائه ع: و قد سأله لم خلقت الخلق یا رب بقوله کنت کنزا مخفیا لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فهذه المعرفه التفصیلیه للعارف بالله و أسمائه و صفاته لم تحصل علی الکمال إلا بهذا الوجود التفصیلی فکملت مراتب العلم بالله لا أن الله یکمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلی الحق سبحانه و تعالی بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهیه فظهرت الأرواح المهیمه(۲) فی الغیب المستور الذی لا یمکن کشفه لأحد و إنما یقال لهم المهیمون لأن کل واحد منهم لا یعرف أن ثمه موجودا غیر الحق لفنائه بالحق فی الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوی الموجوده بالحق لاستیلاء سلطان الأحدیه علی وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفه له إلا للحق بالحق- فلا یعرفون سواه إذ المعرفه فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالی دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر لیس الأول و بالجمله أول ما أوجد الله تعالی من عالم العقول القادسه جوهر بسیط کلی و مع بساطته هو جمیع العقول کما أن فلک الأفلاک عند بعض عباره عن مجموع الأفلاک(۳) و هو الحق عندنا(۴) أثبتناه بالبرهان فله وجوه کثیره لا یتکثر فی ذاته

۱- أی الأعیان الثابته راجعه إلیها لفناء المظهر فی الظاهر و بعباره أخری الغایه و الغرض فی هذه الإراده معروفیه الذات و المعروفیه عین ذاته إذ عند معروفیه الذات و لا سیما بالحضور یتلاشی کل الأغیار، س قده

۲- هام علی وجهه ذهب من العشق لا یدری أین یتوجه و هیمه الحب جعله ذا هیام بضم الهاء و الهیام الجنون من العشق

۳- أی بما هی متعلقه لنفس وراء نفس کل واحد واحد کما احتمل المحقق الطوسی- و إلا فالمجموع لا وجود له علی حده، س قده

۴- أی کون ذلک الجوهر البسیط کل العقول بنحو الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره حق عندنا و یؤیده قوله متصلا به فله وجوه کثیره إلی آخره و یحتمل إرجاع الضمیر إلی کون فلک الأفلاک کذا بشرط أن یکون کونه مجموع الأفلاک عباره عن کون الفلک الأطلس جامعا لصفات الأفلاک الثمانیه و أما اتخاذه الاحتمال الذی أبداه المحقق قده مذهبا فلا یرتضی به و ینافیه ظواهر ما سیذکره بعد صفحه مع انثلام کثیر من القواعد به، س قده

بتعـددها و له افتقـار ذاتى وجودى لموجـده كمـا مر بيـانه فى أوائـل الكتـاب و سـماه الله تعـالى حقـا و قلما و أمرا و روحا و فى الحـديث عقلا و قـد ذكرنا أكثرها قال الله تعالى- وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِ و هو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه

و هذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذى استوى عليه ذاته و بعده اللوح المحفوظ و هو كما مر النفس الكليه لجميع النفوس الجزئيه و القوى الإدراكيه أوجـدها الله تعالى فى المرتبه الثانيه و فى العالم و هى من الملائكه الكرام و رسل الله إلى الخلق بخلاف الطبقه الأولى فإنها لم تبرح عن صـقع الربوبيه و لم تنزل إلى عالم الإمكان لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الأمر و هى المشار إليها بقوله تعالى وَ كَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْ ءٍ و هى موضع تنزيل الكتب و هى أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيليه و حروفا زمانيه فأمر الله القلم أن يجرى على هـذا اللوح- جريا إلى يوم القيامه بما قدره و قضـاه فهـذا اللوح محـل لإلقـاء القلم و هو العقل إليه بطريق التفصـيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال لأن النفس محل التفصـيل لأنها زمانيه.

و ذكر بعض المكاشـفين الذين يقع لهـم مكاشفه الحقائق فى كسوه الأمثله أن لهذا القلم ثلاثمائه و ستين سنا من حيث ما هو قلم و له ثلاثمـائه و سـتون وجهـا من حيث مـا هو روح و ثلاثمائه و سـتون لسانا من حيث ما هو عقل و له ثلاثمائه و سـتون نهرا من حيث ما هو علم و هو ماء الحياه و عين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائه و ستين بحرا من

بحار العلوم(١) و هى إجمال كلمات الله التى لا تنفد كما جاء المثل منها فى القرآن وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ و هذا الملك الكريم الذى هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه و هكذا كل فاعل و منفعل من القوى الإدراكيه لوح و قلم باعتبارين فتولدت الأقلام و الألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما و هو القلم بمنزله آدم و الآخر و هو اللوح بمنزله حوا تولد الأولاد البنين و البنات منهما و كان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها و هو فيض ذاتى له و إرادى لله كما أن صدور الفعل عنا بالإراده إرادى لنا و ذاتى لإرادتنا و لهذه النفس نسبتان نسبه نورانيه و هى مما يلى العقل الكريم و نسبه ظلمانيه و هى مما يلى الهيولى- فبتلك الرابطه تأخذ من العقل صورا عقليه ثابته و بهذه الرابطه ترسم فى الهيولى

١- هذه الأبحار هى الثلاثمائه و ستون اسما من أسماء الله المشار إليها فى حديث مشهور معتمد الرواه مروى عن أبى عبد الله جعفر الصادق ع قال: إن الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحرف غير مصوت و باللفظ غير منطق و بالشخص غير مجسد و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ منفى عنه الأقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمه تامه على أربعه أجزاء معا ليس شى ء منها قبل الآخر فأظهر منها ثلاثه لفاقه الخلق إليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الأسماء التى ظهرت فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعه أركان فذلك إثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا إليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارى ء المصور الحى القيوم لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر- العلى العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن المنشى ء البديع الرفيع- الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائه و ستون اسما الحديث و كونها أبحارا باعتبار وجودها- هذا باعتبار الفاعل و تأثيراته ففى القابل أيضا حصل ثلاث مائه و ستون تأثرا و انفعالا إلى أن حصل فى جسم الفلك ثلاث مائه و ستون درجه، س قده

صورا طبیعیه کائنه متجدده و هی فی نفسها خضراء لامتزاجها من النور و الظلمه و هی کتاب الزمرده ثم أنشأ الله بعدها الفلک الکلی و العرش الجسمانی و استوی علیه باسم الرحمن استواء یلیق برحمته علی خلقه و هو دون الاستواءین السابقین اللائقین بذاته و صفاته و هو بحرکته الدوریه الدائمه صوره شوق النفس الکلیه إلی الله تعالی و وجدتها کل آن منه تعالی شیئا غیر ما وجدته فی آن آخر فینشأ الزمان منها و المکان من صورتها لما یقبله من الشکل المستدبر و هو أفضل الأشکال و حرکته أسرع الحرکات- و بهذه الحرکه یتحرک الأفلاک(۱) کلها اقتداء بها و لکل منها حرکه خاصه من محرک نفسانی خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا إلیه طاعه لله تعالی هو الذی أدار رحاها و بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها و إلیه منتهاها و هذا الفلک الکلی للطافته کأنه حد مشترک بین عالم الصور الإدراکیه و هو عالم النفوس و عالم الآخره و بین عالم الأجسام المادیه و هو عالم الطبیعه و الدنیا فهو أرض الآخره و سماء الدنیا و قیل الموصوف بکونه سقف جهنم من حیث سطحه المقعر و أرض الجنه من حیث محدبه هو فلک الکواکب المسمی بالکرسی(۲) کما

ورد عن النبی ص: أرض الجنه الکرسی و سقفها عرش الرحمن

و لعل المراد من الکرسی الوارد فی لسان الشریعه هو هذا

۱- تحرکا بالعرض و ذلک القوه نفس الفلک الکلی و أما حدیث التشبیه بحرکه السفینه- و حرکه رکبها إلی خلاف جهه حرکتها فغیر مستقیم لأن ذلک فی الحرکه المستقیمه و لا یتم فی المستدیره إذ تتصور بل تتحقق حرکه الکره المجوفه بالحرکه المستدیره مع سکون ما فی جوفها، س قده

۲- لیس مراد القائل أن حقیقه جهنم ما حواه هذا بل مراده أن حکم الحواس حتی البصر أنما هو إلی هناک فإذا أدرک هذا و ما حواه غیر متدلیه بالحق و من دون أن تکون مجالی أسمائه و صفاته بل بما هی متشتته متکثره مضافه الوجود إلی الماهیات و المواد صارت منشأ للورود علی جهنم و لذا کان عدد أبوابها عدد المشاعر الخمسه الظاهره و الاثنین الباطنین الحس المشترک و الوهم و إلا فجهنم مخلوقه بالعرض للأنوار و الکرسی و ما حواه أنوار الحق و فی حق من یأخذه بلغه إلی الله منشأ الورود علی الجنان و قد مر أن العوالم الوجودیه مراتب علمه و أنوار وجهه، س قده

الفلك الأقصى الجسمانى المذكور و من عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال- و هو الفلك الكلى المثالى و العلم عند الله و بالجمله كلما يفتح الله من رحمته لخلقه فى هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا و من أبواب السماوات و كل من دخل الجنه أو عرج إلى الله لا بد أن يلج ملكوت السماوات و ينفذ من أقطارها حتى ينتهى إلى سدره المنتهى و يخرج من بابها إلى ذلك العالم. و اعلم أن الكلمات النازله من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحديه غير منقسمه- فتنقسم بعد هذا المنزل قسمه خارجيه إلى الغيب و الشهاده و الصوره و المعنى و الدنيا و الآخره و لهذا يقال للكرسى موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان و هى المشار إليها بقوله تعالى أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ و الأخرى قدم الجبار المشار إليها

بقوله ص: حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى يا رب

فإحدى القدمين تعطى ثبوت أهل الجنات فى جناتهم و هى قدم الصدق و الأخرى تعطى ثبوت أهل الجحيم فى جحيمهم و هى قدم الجبروت و إلى هذا المنتهى ينتهى صحائف أعمال بنى آدم و أما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه و ينتهى إلى الله كما قال تعالى- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقيه بعضها فوق بعض إلى العناصر و رتبها ترتيب مدبراتها العلويه فى اللطافه و الكثافه فالعالم كله كجوهره واحده ذات طبقات متدرجه فى اللطافه و النوريه فكل ما هو أعلى فهو ألطف و أنور و كل ما هو أدنى فهو أكثف و أكدر- حتى ينتهى فى أحد الجانبين إلى نور الأنوار و فى الجانب الآخر إلى أسفل السافلين- و الكل منازل و مراحل إلى الله و بوجه آخر مراتب علمه و بوجه مظاهر صفاته و آيات جماله و جلاله و بوجه أنوار وجهه و أشعه كماله و ظلال قهره.

دقيقه إشراقيه

و اعلم أن عالم الشهاده كالقشر بالإضافه إلى عالم الملكوت و كالقالب بالقياس إلى الروح و كالظلمه بالنسبه إلى النور و هكذا كل طبقه من الملكوت الأعلى و الأسفل بالنسبه إلى فوقها على هذا المثال و كما أن الأنوار المحسوسه السماويه التى تقتبس منها الأنوار الأرضيه قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

يكون أولى بـاسم النور لأنه أشـد و أقوى فى الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر فى كوه بيت واقعا على مرآه منصوبه على حائـط و منعكسـا منهـا على حائط آخر فى مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما فى الأرض من النور تابع لما فى الحائط و هو لما فى المرآه و هو لما فى القمر و هو تابع لما فى الشـمس إذ نور القمر مسـتفاد منها و هـذه الأنوار الأربعه مترتبه فى النوريه بعضـها أكمل من بعض- و لكل منها مقام معلوم لترتبها فى الوجود فكـذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان و الكشف معا أن الأـنوار الملكوتيه عقليه كـانت أو نفسـيه أنمـا وجـدت من نور الأـنوار على ترتيب كـذلك و أن الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصـى الـذى لا نهايه له فى الشـده و كل ما هو أشـد قربا منه فهو أكمل نورا و أقوى معرفه بنفسه و بربه- و كلما هو أبعد فهو أنقص نورا و أقـل علمـا و أضـعف وجودا حتى ينتهى إلى عـالم الإظلال- ثم إلى الظلمات و تلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته و منازل لطفه و رحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع

مهما عرفت أن النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور و له مراتب و مراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلمه أشد من كتم العدم لأـن المظلم أنما سـمى فى العرف مظلما لأنه ليس للأبصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصـر و إن كان موجودا فى نفسه فالـذى ليس بموجود لاـ لغيره و لاـ لنفسه فهو أولى بـأن يسـمى مظلمـا لأنه الغايه فى الظلمه فإذا تقرر هـذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بـالحقيقه و إلا لكان معـدوما صـرفا بل الـذى يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات إمكاناته و جهاته العدميه و ذلك كالأجسام و أحوالها لأنها زمانيه الوجود و مكانيته- فكلما وجدت فى حد منهما عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع فی قدرته تعالی و فیه فصول

الفصل (۱) فی تفسیر معنی القدره

إن للقدره تعریفین مشهورین

إن للقدره تعریفین(۱) مشهورین أحدهما صحه الفعل و مقابله أعنی الترک- و ثانیهما کون الفاعل فی ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و التفسیر الأول للمتکلمین و الثانی للفلاسفه و من أفاضل المتأخرین من ذهب إلی أن المعنیین- متلازمان بحسب المفهوم و التحقق و أن من أثبت المعنی الثانی یلزمه إثبات المعنی

۱- لا ریب أن الصفات التی نثبتها فیه تعالی کالعلم و القدره و الحیاه و غیرها أنما هی الصفات الکمالیه التی نجدها فیما عندنا من الفضائل الوجودیه ثم نجردها عن شوب الأعدام و النقائص فتعود صفه کمالیه بحته تقبل الصدق و الانطباق علیه تعالی بما أنه کمال بحت لا یشذ عنه کمال فالشأن کل الشأن فی تجرید معنی القدره علی أی من التعریفین عرفت فمن المسلم أن القدره بحدودها المادیه التی توجد عندنا لا توجد عنده تعالی و لا هی بذاک المعنی تصدق علیه فنقول أما تفسیرها بصحه الفعل و الترک و الصحه علی ما نفهم من معناها هو الجواز أی کون النسبه بین الفاعل و بین کل من الفعل و الترک نسبه الإمکان فلا یکون الفعل ممتنعا حتی یتقید المبدأ الفاعلی بالترک و لا الترک ممتنعا حتی یتقید بالفعل فیعود الأمر إلی کون الفاعل مطلقا غیر مقید بشی ء من الفعل و الترک هذا و لیس فی حد القدره أن تکون غیر الفاعل القادر و لا عینه و إن کانت القدره التی فینا خارجه عن ذاتنا. ثم إن الواجب تعالی وجود لا یشوبه عدم و مطلق غیر متقید بقید و لا محدود بحد علی ما تدل علیه البراهین و فاعل للکل بنفس ذاته لا- بأمر یلحقه من خارج و قد أقیم علیه البرهان فإذ کان ذاته هو مبدأ الفعل و هو مطلق غیر مقید فلا یکون مقیدا بالفعل لامتناع الترک و لا بالترک لامتناع الفعل بل مبدأ فعله الذی هو ذاته مطلق غیر مقید بالفعل أو الترک أی بوجوب الفعل أو الترک و هذه هی القدره الواجبیه و هی عین الذات و إذ کانت الذات المتعالیه فی مبدئیتها للفعل مطلقه عن أی قید مفروض فلا یقهره شی ء هو فوقه أو فی عرضه بإیجاب الفعل علیه و لا واجب غیره و لا یقهره شی ء من أفعاله بإیجاب نفسه أو غیره علیه لأنه متأخر عن الذات المتعالیه قائم به مفتقر إلیه فی جمیع شئون وجوده و لا أنه تعالی یثبت فی ذاته وجوب الفعل عند إفاضه الوجوب الغیری علی فعله و قهره علی أن یوجد فإنه من أشنع المحال و بهذا یظهر أنه تعالی مختار فی فعله هذا ملخص القول فی التعریف الأول. و أما تفسیرها بکون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل فیرجع إلی تقیید فاعلیه الفاعل بالإراده و هی فینا صفه نفسانیه تتبع العلم بمصلحه الفعل الملزمه- و إن شئت فقل الداعی الزائد فلوجود الداعی و تحقق العلم به دخل فی فاعلیه الفاعل بالفعل أی إن المبدأ الفاعلی فینا متقید بالعلم بما یکون داعیا إلی الفعل. ثم لو أثبت صفه الإراده فی الذات المتعالیه و لتکن بمعنی العلم بالأصلح و المفروض أن فاعلیته تعالی بنفس ذاته کما تقدم و أن علمه عین ذاته صارت الإراده و العلم اللذان هما قیدان لفاعلیتنا عین الذات المطلقه هناک و صدق علیه تعریف القادر لکونه فاعلا عن إراده و علم بالأصلح أی بالشی ء بما یترتب علیه من المصلحه التی هی غایه وجوده و یتحصل به أن قدرته کون ذاته مبدأ لکل خیر و مصلحه غیر أن المصلحه المترتبه خارجا علی الفعل- لا تکون غایه لذاته المتعالیه و داعیا ذا دخل فی فاعلیته بل هی المصلحه

التی فی علمه الـذی هو عین ذاته و لاـ معنی لجعـل هـذا العلم تابعـا للمعلوم الخـارجی و هو ظاهر علی أن مصـلحه الفعل و جهه خیریته مترتبه علی الفعـل المترتب علی مبـدئیته الفـاعلیه فلا تکون مؤثره فیها- قاهره علیها و لا قاهر أیضا غیرها فهو تعالی مختار علی الإطلاق. هـذا ملخص القول فی التفسـیرین و قـد اسـتبان أن القـدره علی کلا التعریفین إطلاق الفاعل و عدم تقیده بإیجاب یلحق به من نـاحیه الفعـل أو الترک و أما تفسـیرها بکون الفعل فی حـد الاسـتواء و عـدم لحوق إیجاب من ناحیه الفاعل فهو فی معنی نفی الفاعلیه و إسناد وجود الفعل إلی الاتفاق، ط مد ظله

الأول قطعا و ذلک لأن الفاعل إذا کان بحسب نفس ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل کان لا محاله من حیث ذاته مع عزل النظر عن المشیه و اللامشیه یصح منه الفعل و الترک و إن کان یجب منه الفعل إذا وجب المشیه و الترک إذا وجب اللامشیه- فدوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشیه و وجوبها لا ینافی صحه الترک علی تقدیر اللامشیه و کذلک قیاس مقابله فی الاعتبارین

أقول فی ما ذکره خلط و خبط فإن الصحه و الجواز فی الفعل و مقابله مرجعهما الإمکانی الذاتی(١) و قد استحال عند الحکماء أن یتحقق فی واجب الوجود و لا منه جهه إمکانیه لأن هناک وجودا بلا عدم و وجوبا بلا إمکان و فعلیه بلا قوه و إنما یجوز هذه النقائص عند من یجعل صفاته زائده علی ذاته کالأشاعره أو یجعل الدواعی علی صنعه و إیجاده أمرا مباینا فیکون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفه کانت أو داعیا جائز المشیه و اللامشیه صحیح الفاعلیه و اللافاعلیه و أما عند من وحده و قدسه عن شوائب الکثره و الإمکان فالمشیه المتعلقه بالجود و الإفاضه عین ذاته بذاته بلا تغایر بین الذات و المشیه لا فی الواقع و لا فی الذهن- فالذات هی المشیه و المشیه هی الذات بلا اختلاف حیثیه تقییدیه أو تعلیلیه فصدق القضیه الشرطیه القائله إن شاء فعل لا ینافی وجوب المقدم و ضروره العقد الحملی له ضروره أزلیه دائمه و کذا الشرطیه القائله إن لم یشأ لم یفعل لا تنافی استحاله المقدم امتناعا ذاتیا و ضروره نقیضه ضروره أزلیه فعلم أن التفسیر الثانی صادق عند الحکماء دون التفسیر الأول و لا یمکن التلازم بین التفسیرین إلا فی القادر الذی یکون إرادته زائده علی ذاته- و أما الواجب جل اسمه فلکونه فی ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسیطه الحقه یفعل ما یفعل لا بمشیه زائده و لا بهمه عارضه لازمه أو مفارقه فهو بمشیته و علمه و رضاه و حکمته التی هی عین ذاته یفیض الخیر و یجود النظام و یصنع الحکمه و هذا أتم أنحاء القدره(٢)

١- قد یطلق الإمکان و یراد به الوقوعی و هو أن لا یلزم من فرض وقوع شی ء محال- و یفترق عن الذاتی فی عدم العقل الأول لأنه ممکن ذاتی و هو واضح و لیس بوقوعی إذ یلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب تعالی عن ذلک علوا کبیرا إذا عرفت هذا فإن حمل الصحه علی الإمکان الذاتی لزم المحذور کما أشار إلیه قده فکیف إذا حمل علی الوقوعی- و ربما زاد بعض المتکلمین وقاحه و تجاوز عن الإمکان الوقوعی إلی نفس الوقوع فی قدره الله تعالی- و قال لا بد من وقوع الترکیب فی أوقات موهومه لا تتناهی و الکل محال عند التحقیق، س قده

٢- و من هذا یعلم أن قول المتکلمین إن الله تعالی قادر مختار خلافا للحکماء مقلوب علیهم لقولهم بالقصد فإن القدره و الاختیار الحقیقیین ما هو خال عن شائبه الجبر الذی فی الطبائع و الفاعلین بالقصد، س قده

و أفضل ضروب الصنع و الإفاضه و ليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فی إحراقها و فعل الماء فی تبريده و فعل الشمس فی إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور و لا مشيه و لا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه و كذلك حال سائر المختارين غير الله فی أفعالهم فإن كلا منهم فی إرادته مقهور مجبور- من أجل الدواعی و المرجحات مضطر فی الإرادات المنبعثه عن الأغراض مستكمل بها.

ثم إنه زعم الفخر الرازی أنه لا خلاف بين الفلاسفه و المتكلمين فی معنی القدره المنسوبه إليه

بل النزاع بينهما لفظی إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين- أنما يرجع إلی العباره و اللفظ دون المعنی و المفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما فی قدم العالم و حدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم علی تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزليه(۱) لكنهم نفوا القول بالعله و المعلول الأزليين لا بهذا الدليل(۲) بل بما دل علی وجوب كون المؤثر فی وجود العالم قادرا(۳) و أما الفلاسفه فقد اتفقوا علی أن الأزلی يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق علی أن كون الشی ء أزليا ينافی افتقاره إلی الفاعل المختار و لا ينافی افتقاره إلی العله الموجبه و إذا كان الأمر كذلك ظهر أن لا خلاف فی هذه المسأله انتهی قول الرازی فی شرحه للإشارات.

و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسی العلامه إن هذا صلح من غير تراضی الخصمين و ذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال علی

۱- أقول من كان عنده مناط الحاجه إلی العله هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا كيف يجوز ذلك و آراء المتكلمين فی المناط تدور علی هذه، س قده

۲- أی لا- بأنه لو كان عله و معلولا- أزليين لزم قدم العالم بل بأنه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا ۳۱۰ فی المحاكمات أی لا بأن الأزلی يستحيل أن يكون مفتقرا إلی المؤثر، س قده

۳- إذ العليه بناؤها علی الوجوب و عدم التخلف و هما عندهم يصادمان القدره و الاختيار- و لذا بعضهم يجوزون التخلف و بعضهم يجوزون الوقوع مع التسويه أو مع الأولويه إذ الوجوب يؤدی إلی الإيجاب عندهم فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع، س قده

وجوب كون العـالم محـدثا من غير تعرض لفـاعله فضـلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعـد إثبات حـدوثه أنه محتاج إلى محـدث و أن محـدثه يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما و هو باطل بما ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حـدوث العـالم على القـول بالاختيـار بـل بنوا القول بالاختيـار على الحـدوث و أمـا القول بنفى العله و المعلول فليس بمتفق عليه عنـدهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزله- قائلون بذلك(۱) صـريحا و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعره يثبتون مع المبدإ الأول قـدماء ثمانيه سـموها صـفات المبدإ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسـعه و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبيه هى علتها و هـذا شـى ء إن احترزوا عن التصـريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر أنهم غير متفقين بنفى العله و المعلول على القول بالحـدوث و أمـا الفلاسـفه فلم يـذهبوا إلى أن الأـزلى يسـتحيل أن يكون فعلاـ لفاعـل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأـزلى يسـتحيل أن يصـدر إلاـ عن فاعـل أزلى تـام فى الفاعليه و أن الفاعل الأزلى التام فى الفاعليه يسـتحيل أن يكون فعله غير أزلى و لما كان العالم عنـدهم فعلا أزليا أسـندوه إلى فاعل أزلى تام فى الفاعليه و ذلك فى علومهم الطبيعيه(۲) و أيضا لما كان المبـدأ الأول عنـدهم أزليا تاما فى الفاعليه حكموا بكون العالم الذى هو فعله أزليا و ذلك فى علومهم الإلهيه و لم يذهبوا أيضـا إلى أنه ليس بقـادر مختار(۳) بـل ذهبوا إلى أن قـدرته و اختيـاره لا يوجبان كثره فى ذاته و أن فاعليته ليست كفاعليه المختارين من

۱- فـإن أراد نفى العله و المعلـول الأـزليين بين الـواجب و معلـوله فيكـذبه أن له تعـالى أحوالاـ عنـدهم معلله بـذاته كالعـالميه و القـادريه و نحوهمـا و إن أراد نفى العله و المعلول الأـزليين مطلقا فيكـذبه أن اختلاف الماهيات الثابته فى الأزل عنـدهم أنما هو بالأحوال، س قده

۲- لأـنه بحث عن العـالم المشـتمل على الأجسـام و الجسـمانيات المـاديه السـياله بخلاـف حكمهم الثانى لأنه بحث عن الواجب الوجود بأن فعله كذا فهو بحث إلهى، س قده

۳- لأـنهم علموا أن فعل المختار يمكن أن يكون دائما مثل أنك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريا كفعلك فى عمرك المنقطع و فعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط- أو رفع مانع كما فى النار فى إحراقه الحطب الرطب، س قده

الحیوانات و لا کفاعلیه المجبورین من ذوی الطبائع الجسمانیه انتهی کلامه أعلی الله مقامه

الفصل (۲) فی أن القدره فینا عین القوه و الإمکان و فی الواجب تعالی عین الفعلیه و الوجوب

اشاره

اعلم أن النفس فینا و فی سائر الحیوانات مضطره فی أفاعیلها و حرکاتها- لأن أفاعیلها و حرکاتها تسخیریه کفعل الطبیعه و حرکاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد- لا بحسب أغراض و دواع خارجیه فالنفس منا کالطبیعه مسخره فی الأفاعیل و الحرکات- لکن الفرق بینهما أن النفس شاعره بأغراضها و دواعیها و الطبیعه لا تشعر بالدواعی- و الفعل الاختیاری لا یتحقق و لا یصح بالحقیقه إلا فی واجب الوجود وحده و غیره من المختارین لا یکونون إلا مضطرین فی صوره المختارین فإن نفوس الأفلاک تفعل حرکاتها من جهه دواع و معشوقات قاهره علیها کما ستعلم و حرکات الأفلاک و الکواکب تسخیریه إلا أنها لیست بطبیعیه فإن الحرکات الطبیعیه تکون علی اللزوم من غیر إراده و شعور و رضی و ما یلزم شیئا کذلک لیس یلزم نقیضه أیضا فی حاله واحده-(۱) و المحرک الفلکی یحرک من وضع إلی ذلک الوضع بعینه فالنفس فیها قاصده لوضع تترکه بعینه و لهذا بیان واضح سیأتیک فی مقامه و کذا نفوس الحیوانات الأرضیه أنما تفعل ما تفعل و تتحرک فیما تتحرک لا بمجرد القدره بل لأجل الأغراض و الدواعی فکل مختار غیر الواجب الأول مضطر فی اختیاره(۲) مجبور فی أفعاله

۱- قد أشار بهذا إلی دفع ما عسی أن یقال إن فی الحرکات الطبیعیه أیضا یلزم الشی ء و نقیضه شیئا و الوضع الذی یطلب یهرب منه فإن وصول الحجر عند الهبوط إلی الحدود التی تلی المبدأ مطلوب لطبیعته و هو بعینه مهروب منه و حاصل الدفع أن فی الحرکه الوضعیه الطلب- لکل وضع عین الهرب منه فإن الانتقال فیها من نقطه معینه و الهرب منها عین الانتقال إلیها بعینها و الطلب لها بخصوصها، س قده

۲- المراد بکونه مضطرا فی اختیاره أنه جعل مختارا لا باختیار منه بل خلق کذلک- و المراد بکونه مجبورا فی أفعاله أن لغیره دخلا فی تمام فاعلیته فلیس یختار الفعل عن استقلال من نفسه من غیر دخل من مسخر أو داع زائد سواء فی ذلک أفعاله الاضطراریه و الاختیاریه و لیس المراد بالجبر ما یقابل التفویض و الأمر بین أمرین کما سیأتی، ط مد ظله

فالقدره فی نفوسنا عین القوه علی الفعل و الاستعداد و التهیؤ له فلا فعل بالاختیار إلا من الحق تعالی.

قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات(۱) عند المعتزله أن الاختیار یکون بداع أو بسبب و الاختیار بالداعی یکون اضطرارا و اختیار الباری تعالی و فعله لیس بداع انتهی.

و قال فی موضع آخر معنی واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبیه- و أن وجوده بالذات و کل صفه من صفاته بالفعل لیس فیها قوه و لا إمکان و لا استعداد- فإذا قلنا إنه مختار و إنه قادر فإنما نعنی به أنه بالفعل کذلک لم یزل و لا یزال- و لا نعنی به ما یتعارفه الناس منهما فإن المختار فی العرف هو ما یکون بالقوه و إنه محتاج إلی مرجح یخرج اختیاره من القوه إلی الفعل إما داع یدعوه إلی ذلک من ذاته أو من خارج فیکون المختار منا مختارا فی حکم المضطر و الأول تعالی فی اختیاره لم یدعه داع إلی ذلک غیر ذاته و خیریته لم یکن مختارا بالقوه ثم صار مختارا بالفعل- بل لم یزل کان مختارا بالفعل و معناه أنه لم یجبر علی ما فعله و إنما فعله لذاته و خیریه ذاته لا- لداع آخر و لم یکن هناک قوتان متنازعتان کما فینا تطاول إحداهما ثم صار اختیاره إلی الفعل بها و کذلک معنی قولنا إنه قادر أنه بالفعل کذلک لم یزل

۱- الکلام کان فی القدره و کلام الشیخ فی الاختیار و المال واحد لأن الاختیار هو کون الفعل مسبوقا بالمبادی ء الأربعه من العلم و المشیه و الإراده و القدره و کأنه مرکب اعتباری منها فإذا کان الاختیار بالداعی استلزام کون القدره مؤثره بالداعی لأن الداعی شعبه من نفس العلم لأنه فینا هو التصدیق بفائده الفعل و إن کان المشیه و الإراده بالداعی کان تأثیر القدره بالداعی لتقدمهما علی القدره و اعتبار المشیه فی تعریف القدره و الفرق بین المشیه و الإراده أن المشیه بالنسبه إلی ماهیه المعلول و الإراده بالنسبه إلی وجوده و أیضا المشیه هی العزم الکلی المتعلق بالفعل- و الإراده هی العزم الجزئی، س قده

و لا يزال و لا نعنى به ما يتعارفه الجمهور فى القادر منا فإن القدره فينا قوه فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شى ء ما لم يترجح بمرجح و أن لنا قدره على الضدين- فلو كان يصح صدور الفعل عن قدره لصح صدور فعلين متضادين معا عن إنسان واحد فى حاله واحده فالقدره فينا بالقوه و الأول برى ء من القوه و إذا وصف بالقدره فإنه يوصف بالفعل دائما و نحن إذا حققنا معنى القدره كان معناها أنا متى شئنا و لم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو أيضا بالفعل فإنا أيضا قادرون على المشيه(۱) على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشيه فينا أيضا بالقوه و يكون القدره فينا أيضا تاره تكون فى النفس و تاره فى الأعضاء و القدره فى النفس هى على المشيه و فى الأعضاء على التحريك فلو وصف الأول بالقدره على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوه و لكان بقى هناك شى ء لم يخرج من القوه إلى الفعل فلم يكن تاما و بالجمله فإن القوه و الإمكان تكونان فى الماديات و الأول فعل على الإطلاق فكيف يكون قوه و العقول الفعاله هى مثل الأول فى الاختيار و القدره لأنها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا و لا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فينا- إذ ليس فيها قوتان و يكون من وجه التنازع من قبلهما

فعلو الأول و مجده أنه بحيث يصدر عنه الأفعال و مجد هذه العقول أن يتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول انتهى كلامه.

فإن قلت إذا حققت القدره على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم و يستحيل زواله و دثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه فى كيفيه وجود الطبائع الكونيه و نحو حصولها و حصول كل ما يتعلق وجوده بماده جسمانيه من صور الأفلاك و العناصر و نفوسها و قواها مع صفاء الذهن و إمعان النظر و ترك الجحود و العصبيه

۱- أى لنا القوه و التهيؤ على المشيه فقد أطلق الشيخ القدره هنا مجازا لا حقيقه- لأن القدره كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا كونه بحيث إن شاء شاء و إن لم يشأ لم يشأ فإن المشيه صفه و القدره أنما هى على الفعل و أيضا لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا و هكذا كما سيأتى ذكره، س قده

یعلم علمـا یقینیـا أن القـدره الحقه أزلیه ثـابته و المقـدورات حادثه متجـدده الحصول- و لا منافاه بین أن یکون الإیجاد قـدیما و الوجود الـذی أثره حادثا فی إیجاد ما لا یکون نحو وجوده إلا علی نحو التجدد و الانقضاء و التبدل و التصـرم و هو جمیع ما فی عالم الطبیعه کما بیناه و أما الصور المفارقه التی هی صور أسمائه تعالی و عالم قضائه الأزلی فلیست هی من الأفعال الخارجیه بل من الصـفات الإلهیه و الحجب النوریه و السـرادقات الجلالیه و لا یطلق علیها اسم العالم و سوی الله و سیجی ء لهذا المطلب بسط و توضیح.

تسجیل و تکمیل

إن الحق الحری بالتحقیق و التحصیل لمن رفض العصبیه و ترک التقلید و طرد الطاغوت و رجع إلی درک الحکمه و انخرط فی حزب الملکوت- و أولیـاء الحقیقه أن یعلم أن الفرق بین القادر المختار و بین الفاعل الموجب لیس علی سبیل ما کان لاجا علیه أکثر المحتجبین عن إدراک الحقائق بأغشـیه التقلیـد للآباء و المشایخ- لأن الله سـبحانه إذا کان هو الفاعل لما یشاء کانت إرادته واجبه الوجود کـذاته لأنها عین ذاته الأحـدیه و قد مر أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات فلم تکن تلک الإراده قصدا(۱) إلی التکوین سـیما التکوین المطلق أو التکوین الأول لأقرب المجعولات إلیه و أشـرف الکوائن منه لأن القصـد إلی الشی ء یمتنع بقاؤه بعد حصول ذلک الشی ء المقصود(۲) فثبت أن إراده الله سبحانه لیست عباره عن القصد(۳) بل الحق فی

۱- أی طلبا للفعل بسبب داع زائد بل هو تعالی فاعل بالعنایه، س قده

۲- لأن الطلب بالداعی إذا تأدی إلی المطلوب المنظور انقطع، س قده

۳- لکن الحق أنه لو کـان بین کیفیاتنـا النفسانیه کیفیه متمیزه متخلله بین العلم الجازم و بین الفعل باسم الإراده فهو القصـد و هو میل نفسانی نحو الفعل نظیر میل الجسم الطبیعی من مکان إلی مکان و لیس من الشوق أو الشوق المؤکد فی شـی ء کما سـیجی ء و لیس هو العلم و إن کانت الصـفات و الأحوال النفسانیه کالحب و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور و غیرها علمیه شعوریه لأـن الإـراده لو کـانت أمرا متمیزا فی نفسـها فهی متخلله بین العلم و الفعـل فلیست هی فینـا العلم و من هنـا یظهر أنـا لو جردناهـا من شـوائب النقص و أجرینـا وصـفها علیه تعـالی لم ینطبق علی علمه تعـالی لأـن مفهومهـا غیر مفهوم العلم- و لاـ ینفع التجریـد مع تغایر المفهومین بخلاف تجریـد معنی العلم مثلا فإنه و إن تبـدلت خصوصـیاته و حـدوده بالتجرید حتی عاد وجودا واجبیا منفیا عنه جمیع خصائص الکیفیه النفسانیه الخاصه لکن معناه الأصـلی و هو حضور شی ء لشی ء محفوظ باق بعد التجرید و عنـد الإـجراء علی مـا کان علیه قبل. و یظهر أیضا أنها لو أخـذت صـفه له تعالی بعـد التجریـد کانت صـفه فعل نظیر الخلق- و الإیجاد و الرحمه منتزعه عن مقام الفعل فتمامیه الفعل من حیث السـبب إذا نسـبت إلی الفعل سمیت إراده له فهو مراد له تعالی و إذا نسـبت إلیه کانت إراده منه فهو مرید کما أن کل ما یسـتکمل به الشـی ء فی بقائه رزق فالشـی ء مرزوق و هو تعالی رازق و هکـذا و علی هذا جری الکتاب العزیز فیما اسـتعمله من لفظ الإراده و المشـیه کقوله تعالی وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ الآیه و قوله فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما الآیه و قوله فَمَنْ یَمْلِکُ مِنَ اللَّهِ شَیْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ یُهْلِکَ الْمَسِیحَ الآیه و قوله إِنَّمـا أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ إلی غیر ذلـک من الآیات. و أما ما ذکره هو و غیره من الحکماء الإلهیین من أمر الإراده الذاتیه و أقاموا علیه البرهان فهو حق لکن الذی تثبته البراهین أن ما سواه تعالی تسـتند إلی قدرته التی هی مبدئیته المطلقه

للخير و علمه بنظام الخير و أما تسميه العلم بالخير و الأصلح إراده أو انطباق مفهوم الإراده بعد التجريد على العلم بالأصلح الذى هو عين الذات فلا- نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودى و هذا لا يوجب تخصيص الإراده من بينها بالذكر فى ضمن الصفات الذاتيه و بالجمله ما ذكروه حق من حيث المعنى و إنما الكلام فى إطلاق لفظ الإراده و انطباق ما جرد من مفهومها على صفه العلم و البحث كما ترى أشبه باللفظى، ط مد ظله

معنی کونه مریدا أنه سبحانه و تعالی یعقل ذاته و یعقل نظام الخیر الموجود فی الکل من ذاته(۱) و أنه کیف یکون و ذلک النظام یکون لا محاله کائنا و مستفیضا و هو غیر مناف(۲) لذات المبدإ الأول جل اسمه لأن ذاته کل الخیرات الوجودیه کما مر مرارا أن البسیط الحق کل الأشیاء الوجودیه فالنظام الأکمل الکونی الإمکانی

۱- فالإراده هی العلم العنائی، س قده

۲- لیکون مرضیا به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم کیف یکون منافیا و المعلول ملائم لعلته، س قده

تـابع للنظـام الأشـرف الواجبى الحقى و هو عين العلم و الإراده فعلم المبـدإ بفيضان الأشـياء عنه و أنه غير مناف لـذاته هو إرادته لذلک و رضاه فهذه هی الإراده(۱) الخاليه عن النقص و الإمکان و هی تنافی(۲) تفسير القدره بصحه الفعل و الترک(۳) لا کما توهمه بعض من لا إمعان له فی الحکمه و العرفان. ثم إنک إذا حققت حکمت بأن الفرق بين المريد و غير المريد سواء کان فی حقنا أو فی حق الباری هو ما أشرنا إليه فإن إرادتک ما دامت متساويه النسبه- إلی وجود المراد و عدمه لم تکن صالحه لرجحان أحـد ذينک الطرفين علی الآخر- و إذا صارت إلی حـد الوجوب لزم منه الوقوع فإذن الإراده الجازمه حقا أنما يتحقق عنـد الله و هناک قد صارت موجبه للفعل وجوبا ذاتيا أزليا و أما فی غيره فلا يخلو عن شوب الإمکان و القصور و الفتور و لا ضروره فيه إلا ضروره بـالغير و مـا دام الـذات أو الوصف لاـ الضـروره الأـزليه فإذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب و المختار أن المختار ما يمکنه أن يفعل و أن لا يفعل و الموجب ما لا يمکنه أن لا يفعل کلام باطل- لأنک قـد علمت أن الإراده متی کانت متساويه لم تکن جازمه و هناک يمتنع حدوث

۱- قـد عرفت أن اسـتناد الصـنع و الإيجاد إلی العلم بنظام الخير حق لا مناص عنه- لکن انطباق مفهوم الإراده بالتجريـد علی هذا العلم الذاتی ممنوع، ط مد ظله

۲- لأنه إذا کانت مشـيته تعالی وجوبيه أزليه لم يتخلف عنها الإيجاد و المشـيه معتبره فی القـدره و لذلک قد يتکلم فی القدره و قـد يتکلم فی الإـراده و الحاصـل أن بعـد معرفه الإراده الوجوبيه و أنها عين العلم الفعلی الوجوبی الـذی هو عين ذاته تعالی يعلم أنها لا تمکن الصـحه و الإمکان فی تعريف قـدره الله تعالی و المتکلمون و إن قالوا بالإمکان بالنظر إلی الذات و الوجوب بالنظر إلی اعتبـار الإراده لکن لما کانت الصـفات عين الـذات کان اعتبار الإراده و غيرها واحـد و ظهر تعلق البحث عن الإراده بالبحث عن القدره، س قده

۳- تقدم منا توجيه لهذا التفسـير بأخذ صحه الفعل و الترک نعتا للذات دون الفعل فيفيد إطلاق الذات فی فاعليتها و عدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أو وجوب التـرک عليه و يلزمه الاختيار و انتفاء الإيجاب، ط مد ظله

المراد إلاـ عنـد من نفى العليه و المعلوليه بين الأشـياء كالأشاعره و متى ترجـح أحـد طرفيها على الآخر صارت موجبه للفعل و لا يبقى حينئـذ بينها و بين سائر الموجبات فرق من هـذه الجهه بل الفرق ما ذكرناه أن المريـد هو الـذى يكون عالما بصـدور الفعل غير المنـافى عنه و غير المريـد هو الـذى لا يكون عالما بما يصـدر عنه كالقوى الطبيعيه و إن كان الشـعور حاصـلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل الملجإ على الفعل فإن الفعل لا يكون مرادا له(۱).

و ممـا يـدل على مـا ذكرنـاه من أنه ليس من شـرط كون الـذات مريـدا و قادرا إمكان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا و ذلك محال و المؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب(۲) لاستحاله خروجه من طرفى النقيض مع أن الله مريد له و قادر عليه فظهر و تبين أن إمكان اللاكون و صحه الترك ليس شـرطا- لكون الفعل مقـدورا عليه أو مرادا و ظهر أوضـح الظهور أن مـدار القادريه على كون المشـيه سـببا لصـدور الفعـل أو الترك و أن القـادر هو الـذى إن شـاء فعـل و إن لم يشـأ لم يفعـل و إن وجبت المشـيه وجوبـا ذاتيا أو غيريا و امتنعت اللامشيه امتناعا

۱- قـد قـدمنا فى مبـاحث العله و المعلول أن فعـل الفاعـل المجبور على فعله إرادى- و أن تـأثير المجبر فى إجبـاره أنمـا هو فى مرحله العلم المتقـدم على مرحله الإراده و لو لا الإراده لم ينتسب إليه الفعل أصـلا فإن من شـدت يده و رجله و ألقى من سـطح إلى الأـرض فسـقط مثلا لا يعـد سـقوطه عليها فعلا منه و لا اختيارا و لا إجبارا و هو إن هـدد بالقتل إن لم ينزل من السـطح على الأـرض فنزل فإنمـا ينزل إجبـارا لكنه مريـد لفعله و إن بـدا له أن ينزل من غير أن يهـدد فنزل كـان نزوله عن إراده و اختيـار معا فالفعل الإجبارى إرادى كالاختيارى و الفرق بينهما ما ذكره المصـنف قده من الملائمه و المنافره و ذلك أمر راجع إلى الترجيح العلمى لا إلى الإراده كما هو ظاهر كلامه قده، ط مد ظله

۲- و لاـ يستشـكل بلزوم الجبر فى الأفعـال الاختيـاريه فـإن العلم الأـزلى متعلق بكـل شـى ء على مـا هو عليه فهو متعلق بالأفعـال الاختيـاريه بمـا هى اختيـاريه فيسـتحيل أن تنقلب غير اختيـاريه و بعبـاره أخرى المقضـى هو أن يصـدر الفعل عن الفاعل الفلانى اختيارا فلو انقلب الفعل من جهه تعلق هذا القضاء به غير اختيارى ناقض القضاء نفسه، ط مد ظله

ذاتیا أو غیریا و من توهم أنه لا بد فی کون الفاعل قادرا أن یقع منه اللامشیه وقتا ما- أو صح وقوعها(۱) أخطأ و خلط و لم یعلم بأن الفاعل إنما یکون فاعلا- بالفعل حال صدور الفعل عنه و فی تلک الحاله یستحیل أن یصدق علیه أنه شاء أن لا یفعل فلم یفعل فعلم أن صحه وصفه بالفاعلیه(۲) لیست لأجل صدق هذه الحملیه بل لصدق تلک الشرطیه و الواجب سبحانه یصدق علیه أنه لو شاء أن لا- یفعل فإنه لا یفعل- و إن کان ذلک المفروض محالا و تلک الحملیه کاذبه کما فی قولک لو لم یکن الصانع موجودا لم یکن العالم موجودا لما بینا أن مشیه الله عین ذاته فإذن کما لیس یضر صدق تلک الشرطیه عدم وقوع المقدم فکذا لیس یضره عدم إمکان وقوعه فلیس لأحد أن یقول إنا لا نعتبر فی کون الفاعل قادرا مشیه أن لا یفعل بل نعتبر فیه کونه بحیث یمکن فی حقه مشیه أن لا یفعل(۳) و الفاعل حال کونه فاعلا و إن کذب علیه أنه شاء أن لا یفعل لکنه لا یکذب أنه من شأنه أن لا یفعل دائما و إنما اعتبرنا هذا القید حتی یتمیز عن العلل الموجبه لأنا نقول قد سبق أن الجهات التی بها

۱- فعلی الأول یثبت حدوث العالم علی طریقه القشریین من المتکلمین و علی الثانی یثبت القدره و الاختیار علی ما هو طریقتهم و أیضا علی الأول کانت الصحه المعتبره فی القدره عندهم محموله علی الإمکان الوقوعی المستلزم لانفکاک الفعل عن القادر انفکاکا زمانیا و علی الثانی کانت محموله علی الإمکان الذاتی و هو قدس سره یرید أن ینفی الإمکان- عن إیجاده تعالی بقسمیه و أنه لا یعتبر فی قدرته إلا تلک الشرطیه المذکوره و قد تقرر فی موضعه أن الشرطیه تتألف من صادقتین و من کاذبتین و من صادقه و کاذبه و من واجبتین و ممتنعتین و واجبه و ممتنعه و دخول أدوات الشرط فیما نحن فیه باعتبار مفهوم المدخول و عنوانه، س قده

۲- الصواب بالقادریه کما لا یخفی وجهه، اد

۳- لا یمکن من وجهین أحدهما أن سلب حقیقه الفاعلیه عنه بمنزله سلب الشی ء عن نفسه إذ لا معنی فی ذات الفاعل الواجب بالذات سوی صریح ذاته و ثانیهما أنه لا یتعلق المشیه بالنفی المحض فإنه عدم و لا شی ء أی لیس وجودا و شیئا و لذا عبر القوم بأنه لو لم یشأ لم یفعل، س قده

يصير الفاعل فاعلا بالفاعليه التامه يستحيل أن يحصل و لا يترتب عليه الفعل فإذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل لا- يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك و أما سبيل التميیز بين المختار و الموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخليه العلم و المشيه فى الفاعليه و التأثير و عدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل و التدقيق و ستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى إرادته

الفصل (۳) فى دفع ما ذكره بعض الناس

إن من القائلين بصحه تفسير قدرته بصحه الفعل و الترك من تفصى من لزوم جهه إمكانيه هى صحه الطرفين و إمكان الجانبين بأن هذه الصحه ترجع إلى ذات المعلول المقدور عليه لإمكانه الذاتى و هذا من سخيف القول(۱) فإن ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب و المختار إذ ما من معلول إلا- و هو ممكن الوجود و العدم نظرا إلى مرتبه ماهيته من حيث هى هى و إن لم يرد بهذا الإمكان الإمكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الإمكان الواقعى أو القوه الاستعداديه المستدعيه للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعليه.

و أما جمهور المتكلمين من أصحاب أبى الحسن الأشعرى فمبنى ما ذهبوا إليه و اعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدره الله هو إنكارهم للعله و المعلول و عدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب فى شى ء من مراتب الفاعليه و الإيجاد بل مجرد الأولويه غير البالغه حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار و أن نفس الإراده من غير داع و مقتض يكفى لصدور الفعل و لا حاجه فى ذلك إلى مرجع غير

۱- و أيضا القدره صفه الواجب تعالى و الصحه حينئذ صفه المعلول و كيف يصح تعريف صفته تعالى بصفه معلوله و المعرف و المعرف لا يكونان متباينين، س قده

الإراده لأن شأن الإراده التعلق بأی واحد من الطرفین و إن ترجح إراده(۱) علی إراده من دون مرجح زائد علیها و قد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبیح المستنکر یخرج الإنسان عن الجزم بشی ء من الأحکام الیقینیه و یجوز عنده تخلف النتیجه عن القیاس البرهانی ضروری المقدمات الاقترانی علی هیئه الشکل الأول- و قد مر فیما سبق أن إمکان الماهیات الجوازیه هو العله المقتضیه لافتقارها إلی العله لأن انتفاءه هو العله التامه لانتفائه لأن الوجوب و الامتناع موجبان للاستغناء عن العله- فإذن لا ضروره شی ء من الطرفین فی الماهیه یوجب الاحتیاج إلی المؤثر لا غیر ذلک- کالحدوث أو سبق العدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العله فی المعلول هو الإیجاب لا غیر و أن الشی ء من لم یجب لم یوجد فما دام الشی ء علی حاله إمکانه یستحیل فرض وقوعه أو لا-وقوعه(۲) و إنما یتعین له أحد الطرفین بالوجوب من تلقاء العله المقتضیه و أما الأولویه الغیر البالغه حد الوجوب سواء کانت ذاتیه أو حاصله من السبب کما زعمه هؤلاء فغیر مجدیه فی قطع النسبه الإمکانیه(۳) و لا محصله للوقوع بالفعل بل یجب أن یجب المعلول بعلته

۱- أی هذا یلزم علیهم لأنه لازم قولهم فإنهم حیث قالوا بجواز الترجیح من غیر مرجح دون الترجح بلا مرجح و إلا لانسد باب إثبات الصانع ألزموا بالثانی بأنه إذا کان المختار رجح أحد مقدوریه علی آخر بمحض إرادته نقلنا الکلام إلی نفس الإرادتین المتساویتین و بعباره أخری إلی نفس الترجیحین فإن استند ترجیح إحداهما إلی مجرد إراده أخری أو ترجیح آخر و هکذا لزم التسلسل و إلا فقد ترجح أحد المتساویین علی الآخر بلا سبب فنفی المرجح الغائی مستلزم لنفی المرجح الفاعلی ففی هذا شده النکر و التعبیر علیهم تقریعا لهم، س قده

۲- و کیف یکون الطرفان طرفا واحدا و الواقع بین اللاءین مثبتا و إن کان مع الأولویه و لم ینسد جمیع أنحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ فإن حیثیه الوجود کاشفه عن الوجوب و حیثیه العدم عن الامتناع فإذا لم یکن وجوب لم یکن وجود و إذا لم یکن امتناع لم یکن عدم و قد مرت المسأله فی السفر الأول و کتبت هناک ما یوضحها، س قده

۳- أی الإمکان بمعنی سلب الضرورتین لا-بمعنی تساوی الطرفین إذ المفروض راجحیه أحدهما و مرجوحیه الآخر و حاصل کلامه أنه بعد تحقیق أن مناط الحاجه إلی العله هو الإمکان- یعلم أنه ما دام الإمکان باقیا فالحاجه إلی العله باقیه بعد و لم تنسد بفرض السبب الأولوی مع المعلول و إن ذهب سلسله الأسباب الکذائیه إلی غیر النهایه، س قده

المقتضیه التامه فلا ینقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول علی اللاحصول إلا بالانتهاء إلی السبب التام الموجب و العله التامه المقتضیه- و أما إذا لم ینته إلیه فالسؤال مستمر البقاء و الاستمرار فی الجانبین مشترک الورود بین الطرفین فیؤدی إلی لزوم التسلسل فی سبب الأولویه و أولویه الأولویه و هکذا إلی غیر النهایه فذلک محال لترتبها و اجتماعها.

علی أنه إذا لوحظت تلک الأولویات بأسرها ملاحظه جمعیه إجمالیه فهی کالأولویه الأولی فی أن مع وقوعها یجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلک لکان هذا الطرف بالغا حد الوجوب و قد فرض أنها لم یبلغ هذا خلف و السر فیما ذکرنا من جهه- أن الفرق متحقق بین الوجوبات و بین الأولویات لإمکان الانتهاء فی تلک إلی الوجوب الأول الذاتی الذی هو منبع الوجوبات و الوجودات و عدم إمکان الانتهاء فی هذه- إلی الأولویه(۱) الأولی الذاتیه التی یتبعها جمیع الأولویات لأن ما فرض أولا هاهنا لا یصلح لأصل الوقوع فکیف لکونه ینبوعا و مبدأ لغیرها من الأولویات- فبزغ نور الحق(۲) و أزاح ظلمه الباطل و تبین أن النسبه الإمکانیه مطلقا

۱- فإنها أیضا ماهیه من الماهیات فکما أن الماهیات الممکنه لم یکن الوقوع فی حقها واجبا بل أولی من اللاوقوع کذلک مفهوم الأولویه علی هذا المذهب لم یصر وقوعها واجبا بل أولی فمع جواز لا- وقوعها و لو مرجوحا کیف وقعت و کما أن الممکنات غیر المتناهیه فی حکم ممکن واحد فی جواز طریان العدم کذلک الأولویات غیر المتناهیه فی حکم الأولویه الأولی فی جواز لا وقوعها فما لم ینسد جمیع أنحاء عدم الشی ء لم یوجد و لم یستحق عند العقل حمل موجود، س قده

۲- أی ظهر أنه لا- بد من الوجوب الذی هو نور الحق و هو وجهه الذی- أینما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و لو وجد الشی ء بمجرد الإمکان بمعنی تساوی الطرفین أو بمعنی جوازهما علی تقدیر القول بالأولویه فأین النور و أنی الوجه سوی غسق الإمکان و ظلمه الأولویه غیر البالغه نصاب الوجود فیلزم حینئذ صدق أینما تولوا فثم وجه الماهیات الإمکانیه و ذلک خلاف ما تقرر فی الکتاب الحکیم الإلهی، س قده

مناط الحاجه و الافتقار للشی ء إلی السبب التام الموجب و لا یغنیه من جوع إمکانه- إلا الفاعل الحق دون غیره مما یحصل به الأولویه غیر البالغه نصاب الوجوب

الفصل (۴) فی بیان مأخذ آخر فی إبطال رأی من زعم أن شأن الإراده الواحده أن یتعلق بأی طرف من طرفی الممکن و بأی ممکن من الممکنات

اعلم أن نسبه الإراده إلی المراد(۱) کنسبه العلم إلی المعلوم(۲) بل کنسبه الوجود إلی الشی ء الموجود فیمتنع استواء نسبتها إلی الضدین و المتنافیین بل بها یجب أحدهما و یمتنع الآخر فکیف یستوی نسبتها إلیهما و هل هذا إلا کما یقال- إن وجود السواد بعینه یصلح أن یکون وجود البیاض أو کما یقال إن الصوره الإنسانیه فی الذهن بعینها هی الصوره الفرسیه فی العلوم التفصیلیه و کذا حکم التشخص و أمثاله فکما لا شبهه لأحد فی أن وجود زید بعینه لا یمکن أن یکون وجود عمرو بعینه و لا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لأن تشخص العلم بزید و هذیته و هویته متعلقه به لا محاله فلو تعلق هذا العلم بغیره لانقلب شخصه و بطلت هذیته- کذلک حکم الإراده فإنها تتعین بتعین المراد و تتشخص بتشخصه محققا کان أو مقدرا مجملا کان أو مفصلا فإراده کل فعل کالعلم به أنما تعینت و تشخصت بتعلقها بذلک

۱- و ذلک لأن الإراده فینا هی الشوق الأکید الشدید الموافی للمراد و هی الجزء الأخیر من العله التامه و لا یتمکن المراد من التخلف عنه و المتکلم أیضا یقول لا بد أن یؤدی الشوق إلی الجزم بالإتیان بالفعل ثم إلی العزم ثم إلی القصد إذ العزم قد ینفسخ ثم القصد لا یتخلف عنه الفعل فتقوم الإراده المشخصه بالمراد المشخص و هو من مشخصاتها و الإراده المطلقه لا وجود لها- إذ الشی ء ما لم یتشخص لم یوجد، س قده

۲- محصله أن الإراده هویه تعلقیه لا تعین لها إلا بمتعلقها و لا معنی لتعین شی ء واحد بمعنیین مختلفین و تشخصه بمشخصین کالفعل و الترک و فی کلامه إشعار بل ظاهر کلامه فی التسجیل و التکمیل السابق أن الإراده من سنخ العلم و هو العلم بالخیر الملائم من حیث هو خیر ملائم و یؤیده قوله فی آخر الفصل بل الإراده هی المراده بالذات کما أن العلم هو المعلوم بالذات، ط مد ظله

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقه كفرض الإنسان غير الإنسان و ذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإراده كالعلم و نظائره التى كلها ترجع إلى الوجود- تتعين و تتشخص حسب تعين المراد و تشخصه لا ينافى قولنا(۱) بصحه كون إرادته تعالى التى هى عين ذاته الحقه الأحديه متعلقه بجميع الممكنات الواقعه فى الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكليه و الجزئيه التى وقعت أو ستقع- و ذلك للفرق بين الإراده التفصيليه العدديه التى يقع تعلقها بجزئى من أعداد طبيعه واحده أو بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من الحيوانات و بين الإراده البسيطه الحقه الإلهيه التى يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم و الكلام هاهنا مع هؤلاء الزاعمين أن إراده الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشى ء و مقابله على أن ما ادعيناه من كون كل إراده متحده الهويه بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه فى باب الأول تعالى و غيره من أولى الإراده الإمكانيه و كذا كل علم متحد الهويه مع المعلوم بما هو معلوم و كذا كل وجود هو عين ما يوجد به- من الماهيات من حيث هى موجوده بل الإراده هى المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقيقه لا غير إلا بالعرض و تحت هذا سر عظيم لأهله(۲)

۱- حاصله أن إرادته تعالى ليس وحدته عدديه محدوده بل لها وحده حقه حقيقيه تتعلق بالوجود المنبسط الذى له وحده حقه ظليه كما أنها أيضا مشيته الفعليه المتعلقه بكل وجود و موجود، س قده

۲- إذ يعلم منه سرايه العشق و أن العاشق و المعشوق من مصدر واحد و أن الإراده متحده مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الإراده الساريه إذا أضيفت إلى العالى كانت عشق العالى بالسافل و إذا أضيفت إلى الماهيات كانت عشق السافل بالعالى، س قده

الفصل (۵) فی حکایه مذهب المتکلمین فی المرجح و الداعی لإراده خلق العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتکلمین من الذاهبین إلی حدوث العالم- افترقوا إلی ثلاث فرق فرقه اعترفوا بتخصیص ذلک الوقت بالحدوث و بوجود عله لذلک التخصیص غیر الفاعل و هم جمهور قدماء المعتزله من المتکلمین و من یجری مجراهم و هؤلاء إنما یقولون بتخصیصه علی سبیل الأولویه دون الوجوب و یجعلون عله التخصیص مصلحه تعود إلی العالم و فرقه بتخصیصه لذات الوقت علی سبیل الوجوب- و جعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت ممتنعا لأنه لا وقت قبل ذلک الوقت و هو قول أبی القاسم البلخی المعروف بالکعبی و من تبعه منهم و فرقه لم یعترفوا بالتخصیص خوفا عن التعلیل بل ذهبوا إلی أن وجود العالم لا یتعلق بوقت و لا بشی ء آخر غیر الفاعل و هو لا یسأل عما یفعل أو اعترفوا بالتخصیص و أنکروا وجوب استناده إلی عله غیر الفاعل بل ذهبوا إلی أن للفاعل المختار أن یختار أحد مقدوریه علی الآخر من غیر مخصص و تمثلوا فی ذلک بعطشان یحضره الماء فی إناءین متساوی النسبه إلیه من جمیع الوجوه فإنه یختار أحدهما لا- محاله و بغیر ذلک من الأمثله المشهوره و هم أصحاب أبی الحسن الأشعری و من یحذو حذوه و غیرهم من المتکلمین المتأخرین انتهی کلامه.

و أنت بما قدمنا علیک من الأصول القطعیه الحقه متمکن من إبطال هذه الآراء- الخبیثه المؤدیه إلی التعطیل فی حقه بل التجسیم و الترکیب فی ذاته تعالی عما یقول المقصرون الجاهلون فی حقه علوا کبیرا.

أما القول بالمخصص و الداعی لفعله علی سبیل الأولویه دون الوجوب سواء کان أمرا مباینا لذاته و صفاته کما قالته قدماء المعتزله(۱) أو غیر مباین له کما

۱- دون متأخریهم القائلین بأن الشی ء ما لم یجب لم یوجد و من یجری مجری قدماء المعتزله هم الأشاعره القائلون بالتخصیص و لکن جعلوا المخصص الأولوی غیر مباین للفاعل إذ عندهم نفس الإراده الجزافیه تعالی الله عما یقولون هی المرجحه و قد أشار قدس سره إلی ذلک فیما بعد کما أشار إلی شمول المخصص الوجوبی لذات الوقت و للمصلحه العائده إلی العالم، س قده

قالته الأشاعره من كون نفس الإراده مخصصه للفعل لا ـ على سبيل البت و الوجوب فقد علمت فساده من أن طبيعه الإمكان يقتضى الافتقار إلى المرجح الإيجابى(۱) و أما القول بالمخصص الإيجابى المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحه تعود إلى العالم أو شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبى فهو أيضا بين الفساد- أما(۲) المصلحه العائده إلى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الإمكانيه المتساويه النسبه إلى طرفى المقدور فلا تصلح أن تكون مخصصه لأحد الجانبين و داعيه للفاعل عليه و ذلك لأنا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحه للعالم أو إيصال هذه المنفعه للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن فإن لم يكن شى ء من الطرفين أولى له من الآخر و لا أرجح عنده- فكيف يريد أحدهما و يترك الآخر مع تساوى نسبتهما إليه و إن كان تحصيل هذه المصلحه أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولويه- و يستكمل ذاته بتلك الفائده العائده و الله سبحانه أجل و أعلى من أن يكتسب كمالا من غيره و أن يكون له داع و غرض غير ذاته بذاته التى هى آخر الغايات و أفضل النهايات.

و أما القول بعدم المخصص أو نفى التعليل فى فعله تعالى متمسكا بقوله لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ففى ذلك مغالطه(۳) يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضلين.

و اعلم أن هناك فرقا بين طلب اللميه لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

۱- فإذا لم ينته إلى المرجح الوجوبى كان بمنزله أن يقال يقع الشى ء بمجرد الإمكان- فإن كان بلا تخصيص أصلا كان بمنزله أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى التساوى و إن كان مع التخصيص بالمخصص الأولوى كان بمنزله أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى جواز الطرفين و الوقوع بمجرد الإمكان كالوقوع بالاتفاق و هو باطل محض، س قده

۲- كلمه أما التفصيليه تقتضى أن يتعرض لمذهب الكعبى أيضا و ليس منه أثر و لعله سقط من نسخه الأصل، س قده

۳- بيانها ما ذكره فى ذيل قوله فاعلم، اد

الفاعل فاعلا و بين طلبها بمعنى سبب فعله(۱) و ما به يصير هذا الفعل متعينا فى الصدور- و موجودا على الخصوص دون غيره فى هذه المرتبه فالسؤال على الوجه الأول باطل فى حقه جل اسمه إذ الذاتى للشى ء لا يكون معللا بشى ء و لا شك لأحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشامخين أن فاعليه الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته و كذا الداعى له فى إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذى هو عين ذاته- فذاته كما أنه فاعل فهو عله غائيه و غايه لوجود العالم فقد تبين و تحقق أن اللميه ثابته لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها و إن لم يثبت فى جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب و عله غائيه غير ذاته و مع ذلك أى مع كونه جل اسمه تام الفاعليه فى ذاته من غير إراده زائده أو داع منتظر و مرجح مترقب- لا يلزم قدم العالم و تسرمد ما سواه من عالم الطبيعه و الأجرام فلكيه كانت أو عنصريه صوره كانت أو ماده نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره فى السفر الأول و سنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق و منهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام(۲) و المتكلمين و لا حصل أيضا للصوفيه الإسلاميه بطريق الكشف و الذوق(۳) بل بمجرد

۱- هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الأول فإنه بمعنى الإيجاد صفه له تعالى، س قده

۲- و أما أساطين الحكمه فهم قد وصلوا إليه كما نقل عنهم فى مباحث الجواهر و فى مفاتيح الغيب و فى رساله الحدوث له قده ثم إن بناء ما حققه قدس سره على الحركه الجوهريه التى الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الإسلام و كون منهجه قدس سره أنيقا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطبائع و سيلانه و بين عدم انقطاع فيض الله و عدم نفاد كلماته فإن القول بالحدوث المستلزم لانبتات جوده تعالى إثمه أكبر من نفعه و الحدوث الدهرى القائل به أستاده قدس سره أيضا مذهب فحل و رأى جزل جامع بين الأمرين موفق بين الحسنيين إلا أن منهج المصنف أعنى الحدوث الزمانى أطبق بما ورد فى الشرائع الإلهيه، س قده

۳- أى بطريق التنصيص على الحركه الجوهريه و أما أصل الحدوث التجددى للعالم- فقد حصل لهم بالطريقين الكشف و البرهان أما الأول فهو ديدنهم و ينادى به كلام الشيخ العربى- مثل ما نقل عنه فى مبحث الحركه و العارف الرومى و غيرهما و ليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد ۳۲۷ و من مقالات العارف الرومى-ٔفيض از فياض نو نو مى رسد مستمرى مى نمايد در جسد إلى آخر ما قال و أمثال ذلك كثيره ۳۲۷ و قال الحكيم السنائى الغزنوى-ٔعنكبوتان مگس قديد كنند عارفان در دمى دو عيد كنند ، س قده

متابعه الشرائع و التسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا

الفصل (۶) فی دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلك تقول إذا كانت الضروره الإلهيه ضروره أزليه كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات(١) فيلزم أن يكون صدوره واجبا بالذات و ذلك ينافى إمكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه فى مسأله الوجود من أن كلا من الآنيات البسيطه(٢) و الوجودات المجعوله التابعه للوجود التام الإلهى و الآنيه الأشديه الواجبيه و إن كانت ضروريه الوجود لأن وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعه للضروره الأزليه الإلهيه لأن ضرورتها ما دام الجعل و الإفاضه لا فى أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهى و قد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضروره الدائمه الأزليه و الضروره الذاتيه التى لا تدوم إلا ما دامت الذات موجوده.

و أما ما ذكره بعض الأماجد دام مجده و بقاؤه فى دفع هذا الإعضال من أن صدور شى ء عن الغير أو حصوله عنه أو وجوده له غير تقرره و وجوده فى نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقياس إلى غيره و لا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك

١- إن قلت من أين لزم الامتناع الذاتى فى اللاصدور و الوجوب الذاتى فى الصدور- و هما بالقدره الأزليه كذلك فلا ينافى الإمكان لأن معروض ما بالغير منهما ممكن. قلت ادعاء الامتناع الذاتى باعتبار أن اللاصدور مستلزم لعدم القدره الأزليه و عدمها محال بالذات و مستلزم المحال بالذات محال بالذات و بوجه آخر نحذف الاستلزام و نقول- صحه الصدور تعريف القدره فوجوب القدره وجوب الصدور و وجوبها ذاتى و ضرورتها أزليه فكذا وجوبه لأن التعريف عين المعرف و أيضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم و وجوده و كلام مورد الشبهه فى الصدور و اللاصدور المتعلقين بوجوده و أين هذان من ذينك كما سيقوله السيد، س قده

٢- محصله أن ضروره الوجود بالذات لا ينافى إمكان الماهيه فى نفسها بالذات، ط مد ظله

بخلاف الثانی فإذن إمکان وجود العالم فی نفسه لا ینافی وجوب(۱) صدوره عن الحق. فیرد علیه أن التحقیق کما ذهب إلیه کثیر من الأفاضل البارعین أن وجود المعلول فی نفسه هو بعینه وجوده لفاعله و هو بعینه صدوره عنه بلا اختلاف حیثیه أصلا فإذا کانت الضروره ثابته له بأحد الاعتبارین کانت ثابته له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بینهما إلا بحسب العنوان دون المصداق و أما ما ذکره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقیاس إلی الغیر دون الآخر فغیر مسلم فیما هو المجعول- و الصادر بالذات أعنی الوجود لأن هویته هویه تعلقیه لا کالماهیه کما مر تحقیقه و أما الإشکال بأن الذی یکون ذاته معقوله بالقیاس إلی الغیر فهو من جنس المضاف- فیلزم أن یکون کل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظیم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصویب تفسیر القدره الإلهیه بصحه الصدور أراد أن یذب عنه و یتفصی عن لزوم جهه إمکانیه فی الذات الأحدیه الوجوبیه- فقال إن قلت إذا کان صدور النظام الأکمل واجبا بالنظر إلی ذاته بحسب علمه و إراداته و علمه و إرادته کسائر صفاته الکمالیه راجعه إلی حیثیه ذاته الحقه الوجوبیه المقدسه عن الکثره قبل الذات و مع الذات و بعد الذات فلا یمکن أن یتکثر بحیثیه

۱- لا یخفی أن الوجوب المذکور فی الشبهه هو الوجوب الذاتی فإذا کان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات و هو محال و لیس هذا الوجوب وجوب الذات المتعالیه جل اسمه لأنه فی موضوع مضاف معقول بالقیاس کما ینادی به عبارته قده و ذاته تعالی لیس کذلک اللهم إلا أن یقال مراده أنه واجب بوجوبه تعالی کما فرق المصنف سابقا بین الواجب بوجوبه و بین الواجب بإیجابه أو یقال هذا هو الوجوب بالقیاس فإنه تعالی کما أنه الواجب بالذات کذلک واجب بالقیاس إلی مجموع العالم کما أن المجموع بل الصادر الأول واجب بالقیاس إلیه و بوجه آخر نقول فی الجواب عن أصل الشبهه أن الصدور له طرفان- فبالإضافه الإشراقیه إلی الواجب واجب لأن واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات- و بالإضافه إلی العالم ممکن بالذات لأنه من هذه الجهه حال العالم، س قده

و حيثيه و اعتبار و اعتبار من الجهات فمرتبه ذاته بعينه مرتبه علمه(۱) و إرادته فى الوجوب الذاتى فكيف يصح الصدور و اللاصدور المعتبره فى حد حقيقه القدره بالنظر إلى نفس ذات القادر قلت و ليكن من المعلوم عندك أن صحه الصدور و اللاصدور- المعتبره فى حد حقيقه القدره بالقياس إلى ذات القادر أعم من أن يكون بحسب الجهه الإمكانيه فى ذات القادر كما فى قدره الإنسان مثلا على مقدوراته و ذلك من نقص جوهر الذات و كونه فى حد ذاته بالقوه بالقياس إلى كمالاته أو يكون بحسب طباع الإمكان الذاتى فى المقدور كما فى قدره القدير الحق الأول على جميع المقدورات- و ذلك لتقدسه عن جهات النقص و سمات الإمكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتى صحيح الصدور و اللاصدور عن جاعله القدير بالذات و إن كان واجب الصدور عنه بحسب علمه و إرادته فى مرتبه ذاته و هذا أتم أنحاء القدره و مراتبها انتهى ما أفاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فإن الإمكان الذاتى للمعلول فى نفسه لا- يوجب كون العله قادرا فإن معلول العله غير المختاره كالنار للسخونه ممكن فى ذاته و لا يستلزم إمكانه فى نفسه كون فاعله مختارا و إلا لكان جميع العلل و الأسباب للأشياء- مختارات فى أفاعيلها ثم أقول غايه ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحه الصدور و اللاصدور فى دفع ذلك الإعضال و هو لزوم اختلاف الحيثيه فى ذاته جل ذكره من جهه صفتى القدره و الإراده أن نسبه القدره إلى الإراده نسبه الضعف إلى الشده و نسبه النقص إلى الكمال و قد يندرج و ينطوى الأول فى الثانى بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشى ء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل و لو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثره الآثار المرتبه على الأول دون الثانى أن الأول كأنه أضعاف الثانى أو كأنه هو و ما زاد عليه و هذا ضرب من التحليل لا ينافى بساطته هذا غايه ما يمكن أن يقال من قبله و مع ذلك لا يصفو عن شوب كدوره عند من يعرف جلال

۱- تعريض بالمحقق الخفرى حيث صحح الصحه فى القدره بالنظر إلى ذاته بذاته و الوجوب بالنظر إلى ذاته مع الإراده، س قده

أحديه الحق الذی کله فعلیه بلا قوه و وجوب بلا إمکان و کمال بلا نقص.

قال العلامه الطوسی ره فی شرح رساله العلم مسأله إن تکثر العلم و القدره أنما حصل فی الموجودات الممکنه فقاست العقول مبدأها الأول علیها و وصفه بالعلم و القدره و التنزیه أن یقال سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ ثم قال بیانا لمذهب الحکماء فی إراده الله سبحانه أنها العلم بنظام الکل علی الوجه الأتم و إذا کان القدره و العلم شیئا واحدا مقتضیا لوجود الممکنات علی النظام الأکمل کانت القدره و العلم و الإراده شیئا واحدا فی ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلیه المذکوره- ثم قال فی موضع آخر منه فی بیان الجبر و الاختیار أنه لا شک عند الأسباب یجب الفعل و عند فقدانها یمتنع فالذی ینظر إلی الأسباب الأول و یعلم أنه لیست بقدره الفاعل و لا بإرادته یحکم بالجبر و هو غیر صحیح مطلقا لأن السبب القریب للفعل هو قدرته و إرادته و الذی ینظر إلی السبب القریب یحکم بالاختیار و هو أیضا لیس بصحیح مطلقا لأن الفعل لم یحصل بأسباب کلها مقدوره و مراده و الحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفویض و لکن أمر بین أمرین(۱) و أما فی حق الله فإن أثبت له إراده و قدره متباینتان

۱- و الحق فی معنی الأمر بین أمرین أن التأثیر و الإیجاد تابعان للوجود إذ الشی ء ما لم یوجد لم یوجد و الوجود مطلقا فی الأسباب و المسببات له إضافه إلی الحق تعالی بما هو ساقط الإضافه عن الماهیات کما قیل التوحید إسقاط الإضافات فبهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق و له إضافه إلی الماهیات أیضا و بهذا النظر لها آثار کما أن لها وجودات فإذا نظر إلی إضافه الوجود إضافه وجوبیه إلی الله تعالی حکم بالتسخیر أی یوجد سبحانه بتوحید الأفعال- و توحید الذات و الصفات لا کما یظنه القائل بالجبر من توحید الأفعال باعتقاده و لکن خلوا عن توحید الذات فإن الأثر یعرف صاحبه و یقتفی أثره و إذا نظر إلی إضافه الوجود إلی الماهیات إضافه إمکانیه حکم بالاختیار و العارف ذو العینین لا یهمل شیئا من الجانبین و یمکن تنزیل الأسباب الأول و القریبه فی کلام المحقق الطوسی علی ما ذکرنا و یمکن قلب البیان مع حفظ البنیان بأن یقال إذا نظر إلی إضافه الوجود إلی الله و أن الملک له حکم بالاختیار لأن الکل حینئذ مظاهر القادر المختار مظهریه فانیه فی ظهور الظاهر و إذا نظر إلی إضافته إلی الأشیاء حکم بالتسخیر لأن الخلق لا بد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم و هو القاهر فوق عباده و البیان الأول أظهر و الثانی أدق، س قده

لزم ما یلزم هاهنا(۱) من غیر إمکان تفص لکن صدور أفعاله لیس موقوفا علی کثره- إنما هو سبب وجود الکثره فلا یتصور هناک اختیار و لا- إیجاب انتهی کلامه یعنی بالإیجاب الموجبیه بفتح الجیم یعنی به الجبر فعلم مما ذکره أن قدرته کعلمه و إرادته فی أن بحسبها یجب صدور النظام الأتم لا أن بها یمکن و یصح صدوره لأن الإمکانات من لوازم الماهیات الممکنه و لا صنع للقدره الواجبیه فیها.

فإذن قد تلخص و تمحض بما ذکره أنه إذا کان مبدأ التأثیر فی شی ء علم الفاعل و إرادته سواء کان العلم و الإراده أمرا واحدا أو أمورا متعدده و سواء کانا عین ذات الفاعل کما فی الباری أو غیرها کما فی غیره کان الفاعل مختارا و کان صدور الفعل عنه بإرادته و علمه و رضاه و لا- یقال لمثل هذا الفاعل فی العرف العلمی و لا الخاصی- أنه فاعل غیر مختار و إن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإراده و العلم و إذ قد ثبت و تقرر أن قیوم الکل و إله العالم إنما یفعل النظام الأتم و الخیر الأفضل عن علم هو نفس ذاته العلیم الحکیم الذی هو أشرف أنحاء العلوم بکل معقول أو محسوس فإذن هو فاعل بالعلم و الإراده علی أکمل الوجوه و أتمها علی سبیل البت و الوجوب فالوجوب بالإراده لا ینافی الإراده بل یؤکدها لأن أتم الأسباب ما یجب به المسبب فأتم الإرادات ما یجب به المراد فذاته بذاته فیاض الخیر و فعال النظام الأتم علی الإطلاق و لما کانت ذاته البسیطه علما بکیفیه النظام الأتم- لما علمت فی مباحث العلم الإلهی أن ذاته بذاته کل الأشیاء الموجوده علی الوجه الأشرف الأقدس لأنها موجوده بوجود إلهی واجبی و متصوره بصوره ربانیه رحمانیه فیتبع ذاته العقلیه الواجبیه فیضان الموجودات عنه علی النظام التام المعقول عنده من معقولیه ذاته لا علی أن یتبعه کاتباع الضوء للمضی و الإسخان للمسخن تعالی عن ذلک علوا کبیرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم(۲) بکیفیه نظام الخیر فی الوجود

۱- من الجبر و التسخیر بالدواعی الزائده کما مر أن المختارین من الممکنات مضطرون فی صوره مختارین لأجل التسخیر بالدواعی فقوله فلا یتصور هناک اختیار أی کاختیارنا، س قده

۲- إشاره إلی اعتبار العلم و الشعور فی القدره و الإراده لا غیر، س قده

و إنه واجب الفيضان(۱) عنه و عالم بأن هذه العالميه(۲) يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب(۳) الذى يعقله خيرا و نظاما و فيضان الخير و النظام عنه غير مناف لـذاته الفياضه بل إنه مناسب له(۴) و تابع لخيريه ذاته الفياضه و لازم جوده التام الـذى هو نفس ذاته فـإذن مجعولاـته مراده له و نظـامه الصادر عنه مرضـى لـذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضـى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها و اختياره إياها.

فإذن قد انصرح و اتضح أن كونه عالما و مريدا أمر واحد من غير تغاير لا فى الذات و لا فى الاعتبار فإذن إرادته بعينها هى علمه بالنظـام الأـتم و هو بعينه هو الـداعى و الغايه فى هـذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى و قـد مر فى مباحث العله الغائيه أن العـالى لاـ يفعل شـيئا لأجل السافل و لا غرض للقوى العاليه فى ما دونها- حتى يفعل لأجل صـلاح ما دونها شـيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن و النفس جميعا و هو تحصـيل الكمال و الوصول و التقرب إلى المبدإ الفعال و كـذا القوه الغاذيه لا تورد الغذاء و تهضـمها و تلصـقها و تشـبهها بالمغتذى لأجل صـلاح حال الغذاء أو نفع المغتذى بل لأجل المحافظه على كمالها و الاقتداء بما فوقها(۵) و كذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو

۱- إشاره إلى أن الوقوع منه أنما هو على سبيل الوجوب لا الإمكان و الأولويه و أن الوجوب لا يصادم القدره و الاختيار، س قده

۲- إشاره إلى أن علمه فعلى فيكون إراده موجبه، س قده

۳- دفع لما يتوهم أن علمه إذا كان عله فيلزم أن يقع الكل دفعه أى معا، س قده

۴- إشاره إلى اعتبار الملائمه فى الفعل للفاعل فى الإراده و ذلک لأن المعلول ملائم لعلته، س قده

۵- أى بالحق المفنى فيفنى الأشياء فى نفسه أى مادته البـدنيه و لذا تشبه بالنار و يقال الغاذيه نار ۳۳۳ قال المولوى ؎ چون تعلق يافت نان با بوالبشر نان مرده زنده گشت و با خبر موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانى او انوار شد ، س قده

مـا يجرى مجراه بـل لإدامه ذاتها و محافظه صورتها فإذا كان فاعل ذاتى و كل قوه فعاله عاليه أو سافله يمتنع إن يكون لها غرض أو بـاعث أو داع فيما دونها فكيف الأمر فى القوه القاهره الإلهيه التى هى فوق الكل و وراء الجميع و ليس فيه تعالى شوب نقص و قصور و غيره من القوى الفعـاله لاـ يخلو عن شوائب النقصانـات إلا أن كلا منها ينجبر نقصه بما فوقه إما بحسب الفطره الأولى كالعقول القادسه أو بحسب الفطره الثانيه كالنفوس الفلكيه و ما بعدها

الفصل (۷) فى تفسير الإراده و الكراهه

اشاره

و قـد أشـرنا فى مواضع من كتابنا أنه قـد يكون لماهيه واحـده أنحاء من الكون(۱) و أطوار من الحصول و أنه قـد يكون الأـمور المتغايره فى المفهوم و المعنى موجوده بوجود واحـد متشـخصه بتشـخص واحـد كالمعانى الـذاتيه للماهيه الإنسانيه من أجناسـها القريبه و البعيده و فصولها المترتبه التى قد تحصلت فى شخص واحد منها كزيد مثلا موجوده بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تذوتت ذاتا واحده مشارا إليها بهذا و أنت و نظائرهما بل كل هذه المعانى مجتمعه فى نفسه البسيطه التى هى ذاته و هى مبدأ الجميع و صوره الكل و هى بحذاء الفصل الأخير لماهيته المحصله لتلك المعانى تقوما و تجوهرا(۲) المفيده لما بإزائها

۱- و ذلک كالعلم يوجد تاره بوجود عرضى كيفيه نفسانيه و تاره بوجود جوهرى له نوع تعلق بالماده و هو علم النفس بذاتها أو بوجود جوهرى غير متعلق كعلم العقـل بـذاته أو بوجود واجبى غير ذى مـاهيه كعلم الواجب تعـالى بـذاته و بـذلک يعلم أن فى التعبير مسامحه- و المراد بالماهيه الواحـده المفهوم الواحـد و إلا لزم جواز اندراج ماهيه واحده تحت أكثر من مقوله و هو ممتنع عندهم، ط مد ظله

۲- متعلق بتلک المعانى أى النفس محصـله لتلک المعانى التى حيثيه ذواتها حيثيه قوام الشى ء و جوهره و ليس متعلقا بالمحصله لأن النفس ليست معطيه القوام و كذا كل فصل مقسم للجنس لا مقوم و الحاصل أن شيئيه الشى ء بصورته و فصله الأخير و باقى المقومات كالفروع فهو جامع لكل ما تقـدمه بنحو أبسط و أعلى فهو بما هو فصل أخير معطى التعين و مفيض التحصل على قوام الأجنـاس المتقـدمه و بمـا هو صوره أخيره كمفيـده لوجودات المواد السـابقه و فعلياتهـا من حيث كونهـا كالفاعـل لها و متمم و مكمـل لهـا من حيث كونهـا غـايه لهـا و بما هو صوره نوعيه للنوع مبـدأ لإثاره المختصه فلكونه تاما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادى السابقه و لانطواء الكل فيه كانت المقومات و المبادى السابقه كالشـرائط و المصححات كما مر فى السفر الأول، س قده

من القوى و الآلات وجودا و فعليه و لموادها استكمالا و تماما و لآثارها تعينا و تحصلا- و أيضا قد يكون أمور مختلفه المعانى و المفهومات موجودات بوجودات متباينه حاصله فى مواد متفرقه بل متضاده فى عالم من العوالم و نشأه من النشآت ثم تلك الأمور بأعيان معانيها و مفهوماتها قد تحصل فى عالم آخر و نشأه أخرى موجوده بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها و لا تزاحم و لا مباينه فى تحصلها كما أشرنا إليه فى إثبات الوجود الذهنى و فى مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا فنقول إنه لما كان البارى جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- و له صفات كماليه مباينه لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته و وجود غيره واجب به لا بذاته- و ذاته مستغنيه عن جميع ما سواه و جميع ما سواه فاقره إليه مستفيده منه بل متقومه به متعلقه الذات بذاته فإذن لا يماثله و لا يشابهه شى ء من الأشياء لا- فى ذاته و لا- فى صفاته أى لا فى وجوده و لا فى كمالات وجوده من العلم و القدره و الإراده و غيرها من الصفات الكماليه و مع ذلك فإن الوجود مشترك معنوى بينها و بينه و كذا العلم و القدره و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما أن أصل الوجود حقيقه واحده كما تحقق فى أوائل هذا الكتاب و هى فى الواجب واجب بالذات و فى الممكن ممكن و فى الجوهر جوهر و فى العرض عرض فكذلك قياس سائر الصفات الكماليه للموجود المطلق فإن العلم حقيقه واحده و هى فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن على وزان حقيقه الوجود لأن مرجع العلم و الإراده و غيرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجماهير من الأذكياء- فضلا عن غيرهم عاجزه قاصره عن فهم سرايه العلم و القدره و الإراده فى جميع

الموجودات حتى الأحجار و الجمادات كسرايه الوجود فيها و لكنا بفضل الله و النور الذى أنزل إلينا من رحمته نهتدى إلى مشاهده العلم و الإراده و القدره فى جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه و وزانه و قدره.

و إذا تمهدت هذه الأصول و المقدمات فنقول الإراده و الكراهه فى الحيوان و فينا بما نحن حيوان كيفيه نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الوجدانيات مثل اللذه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضره عند كل مريد و مكره و لكن يعسر العلم بماهيتها الكليه(۱) و ذلک كالعلم فإن العلم بإنيه العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانيه عند النفس و يعسر العلم بماهيته الكليه لأنه كالوجود لا ماهيه له(۲) بل هو عين الوجود هويه و غيره عنوانا و مفهوما و الوجود كما مر لا ماهيه له و لذلک صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانيه و ترسيمها و لاقتران إدراک(۳) جزئيات كل منها بإدراک جزئيات أمورا أخر من الكيفيات النفسانيه بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على

۱- لا يقال إذا عسر العلم بماهيتها الكليه عسر العلم بمعرفه جزئياتها أيضا لأن الجزئى نفس الماهيه المعروضه للعوارض المشخصه لأنا نقول معرفه كونه جزئيا للماهيه يتيسر بمعرفه مطلب ما الشارحه لها لكونه مقدما على المطالب الأخرى و بوجه آخر ما هو وجدانى وجودها و تحققها و ما احتاج إلى التعريف ماهياتها كما أن النفس معلومه حضورا و إن كان للعلم الحضورى بها أيضا مراتب و لكن معرفه ماهياتها و لا أقل جنسها الأعلى هل هو الجوهر أو غيره عسره و لذا اختلف فيه، س قده
۲- إن قلت إذا لم يكن له ماهيه تعذر العلم بماهيته الكليه لا أنه متعسر قلت المراد أنه حينئذ يتعسر العلم بمفهومه الكلى و ماهيته العرضيه أو المراد بالماهيه ما به الشى ء هو هو ثم إنه إذا كانت هذه الصفات راجعه إلى الوجود كان تعسر التعريف لأنه لا أعرف منه و أن خفاءه من فرط الظهور، س قده
۳- فلاقتران العلم التصورى و العلم التصديقى و الميل و الشوق خلط من فسر الإراده التى مرتبه منها هى الشوق المتأكد باعتقاد المنفعه و هو الداعى حقيقه و كذا من فسرها بالميل التابع و غيره، س قده

النفس تجرید إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانیه كالإراده فیما نحن فیه عن غیرها لیمكن أن یؤخذ عنها ما لها فی حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتیاتها فی الحد إن كان لها حدا و لوازمها المساویه لها إن لم یكن لها حد و لأجل ذلك وقع الخلاف بین المتكلمین فی معنى الإراده و الكراهه.

فالأشاعره فسروا الإراده بأنها صفه مخصصه لأحد المقدورین

و هی مغایره للعلم و القدره لأن خاصیه القدره صحه الإیجاد و اللاإیجاد و ذلك بالنسبه إلى جمیع الأوقات و إلى طرفی الفعل و الترك على السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع(۱) فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور و ظاهر أنها مغایره للحیاه و الكلام و السمع و البصر أقول و قد علمت ما فیه و كذا ما فی قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم و الكلیه(۲) فهو ممنوع فإن من المعلوم ما یتبعه الوقوع كما مر.

و ذهب أكثر المعتزله إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك

ففسروا الإراده باعتقاد النفع(۳) و الكراهه باعتقاد الضرر لأن نسبه القدره إلى طرفی الفعل و الترك بالسویه فإذا حصل فی القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفین یرجح بسببه ذلك الطرف و صار الفاعل مؤثرا مختارا و أورد علیه أنا كثیرا ما نعتقد النفع فی كثیر من الأفعال و لا نفعلها و لا نریدها و لا نعتقد النفع فی كثیر منها بل نعتقد ضرها و نریدها و لذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها میل یتبع اعتقاد النفع و هو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصیل شی ء و یرد علیه كما ذكره بعض الفضلاء أن كثیرا ما یوجد هذا المیل و الشوق بدون الإراده كما فی المحرمات و قیل هی شوق متأكد إلى حصول المراد

۱- و لا شی ء من الإراده یتبع الوقوع ینتج المطلوب، س قده

۲- لا- یخفى أن إثبات المغایره لم یكن موقوفا على العموم و الكلیه و الأظهر أن یقال العلم من المبادی البعیده و الإراده من المبادی القریبه، س قده

۳- فیه أن الإراده انبعاثها من القوه النزوعیه و الاعتقاد من المدركه فأین أحدهما من الآخر و أیضا اعتقاد النفع هو الداعی، س قده

و فيه أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما فى الأفعال العاديه من تحريك الأعضاء و فرقعه الأصابع(١) و كثير من الأفعال العبثيه و الجزافيه و كما فى تناول الأدويه البشعه و غيرها و قد يتحقق الشوق المتأكد و لا يوجد الفعل لعدم الإراده كما فى المحرمات و المشتهيات للرجل المتقى الكثير الشهوه و لأجل ذلك قيل إنها مغايره للشوق فإن الإراده هى الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختيارى و الشوق ميل طبيعى و لهذا يعاقب المكلف بإراده المعاصى لا باشتهائها و يرد على قوله و هو ميل اختيارى إنه لو كان القصد و الإراده من الأفعال الاختياريه لاحتاج إلى قصد و إراده أخرى و لزم التسلسل و أجيب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإراده فعل اختيارى دائما و ليس كذلك بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار- و سيأتى تحقيق هذا المقام

قال بعض أهل التحصيل

إن الإراده ربما تحصل للحيوان بقدرته بإراده سابقه منه كالمتردد فى طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذى هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها- فيحصل له الإراده بما يراه أصلح و هى مكتسبه له أما أسباب كسبها فهى القدره على الفكر و إرادته و العلوم السابقه فبعضها يحصل أيضا بقدرته و إرادته لكنها لا تتسلسل- بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته و إرادته انتهى.

و يرد عليه أنه كما أن الإراده قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوه فى أمر معين و يكرر عرضها على النفس حتى يشتاق إليه و يحرص عليه و مقصود القائل تحصيل الفرق بين الإراده و الشوق و لم يحصل بما ذكره.

و قال بعض الأذكياء فى بيان الفرق بينهما

لعل الإراده فينا كيفيه نفسانيه

١- بالفاء و الراء المهمله و القاف و العين المهمله كدحرجه نقض الأصابع بحيث يظهر منها صوت ثم عدم الشوق فى الأفعال العاديه ممنوع فإن الجرى على مقتضى العاده لذيذ و خلافها ممل و إنها مسبوقه بقصد و شوق و تخيل لها و لكن لسرعه زوالها ربما يتوهم عدمها، س قده

موجبه للفعل مغايره للشوق الذى هو توقان النفس إلى حصول المطلوب أما أولا فلأن الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل البته و إن بلغ الشوق إلى كماله كما فى الزاهد- المجتنب عن الشهوات المحرمه إذا غلبه الشوق إلى نيل لذه محرمه و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف و أما ثانيا فلأن الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس إلى الحركه إلى جهتين مختلفتين إحداهما للقاء محبوبه و الثانيه للغلبه على عدوه- و لا يتعلق الإراده بضدين حتى قيل إن إراده أحد الضدين عين كراهه الضد الآخر و أما ثالثا فلأنا نحكم بثبوت الإراده بديهه فى مواضع مع الشك فى ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فإنا نعلم ضروره أنه مريد له و لا نعلم ضروره أن له شوقا إليه(١) و إن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل و الفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره.

أقول لعلك لو أخذت الفطانه بيدك و أحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما فى كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل و الخبط و مبناها فى الأكثر على أنهم زعموا أن الإراده فى كل ذى إراده بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا و ليس الأمر كما زعموه بل الإراده فى الأشياء تابعه لوجودها و كما أن حقيقه الوجود مختلفه بالوجوب و الإمكان و الغنى و الحاجه و البساطه و التركيب- و الصفا و الكدوره و التجرد و التجرم و الخلوص عن شوائب الأعدام و الجهالات و الامتزاج بها و يكون بعضها خيرا محضا(٢) لا يتصور فيه شريه أصلا و بعضها

١- أقول بل نعلم ضروره أن له شوقا عقليا إليه و إن لم يكن له شوق حسى ذوقى إليه بل كراهه ذوقيه و لذا يمكننا أن نقلب دليله و نقول إنا نعلم ضروره أنه كاره له و الحاصل أنه إلى الدواء الجيد الطعم شوقان و إلى البشع شوق واحد عقلى، س قده

٢- لم يكتف فى التنظير لعنوان الإراده بعنوان الوجود بل أضاف إلى الوجود عنوان الخير فى هذه الفقرات و عنوان اللذه فيما يأتى بعد أسطر من قوله و الوجود فى كل شى ء محبوب لذيذ ليكون أنسب و أوفق و يكون تنظير الإرادات بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك و الوجود الطبيعى كما أنه محبوب كذلك محب إذ له شعور بسيط فكما أنه الإراده بمعنى المراديه كذلك إراده بمعنى المريديه و الحاصل أنه كما أن الإراده بمعنى المراديه و العشق بمعنى المعشوقيه ساريتان فى جميع الأشياء كذلك الإراده بمعنى المريديه و العشق بمعنى العاشقيه، س قده

ملزومه للشرور الكامنه فی خیریاتها و هی بحسب اعتبار عقلی و مرتبه من مراتب الواقع لا ـ فی أصل الواقع و بعضها مستلزمه للشرور الثابته لها فی متن الواقع و حاق الأعیان كالإمكانات و الاستعدادات المنفكه فی الأعیان الخارجه عن الفعلیات و التحصلات- علی تفاوتها بحسب تلك الشرور التی هی الأعدام للملكات و القوی للفعلیات إلی أن یهوی الشی ء فی النزول إلی حاشیه الوجود و السقوط إلی هاویه الكثره و الشریه- حیث یكون الفعلیه فعلیه القوه و الوحده وحده الكثره و التحصل تحصل اللاتحصل و التعین تعین الإبهام علی أن مفهوم الوجود العام معنی واحد فی الجمیع- فكذا حكم الإراده و المحبه فإنها رفیق الوجود و الوجود فی كل شی ء محبوب لذیذ و الزیاده علیه أیضا لذیذه و مطلوبه فالكامل من جمیع الوجوه محبوب لذاته- و مرید لذاته بالذات و لما یتبع ذاته من الخیرات اللازمه بالعرض و هی محبوبه له لا بالذات و لكن بالتبعیه و العرض و أما الناقص بوجه فهو أیضا محبوب لذاته لاشتمالها علی ضرب من الوجود و مرید لما یكمل ذاته بالذات و أما لما یتبع ذاته فحاله كما مر من أنه مرید له بالعرض فثبت أن هذا المسمی بالإراده أو المحبه أو العشق- أو المیل أو غیر ذلك سار كالوجود فی جمیع الأشیاء لكن ربما لا یسمی فی بعضها بهذا الاسم لجریان العاده و الاصطلاح علی غیره أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبه منه علیهم هناك كما أن الصوره الجرمیه عندنا إحدی مراتب العلم و الإدراك(۱) و لكن لا تسمی بالعلم إلا صوره مجرده عن ممازجه الأعدام- و الظلمات المقتضیه للجهالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإراده و المحبه

۱- هذا نص منه علی أنه یری العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقیقه مشككه تشمل الجمیع غیر أن الصور الجرمیه لا تسمی باسم العلم و إن كان لها نصیب من مطلق الحضور بمعنی الظهور و الوجود قبال العدم المطلق أو نصیب من الحضور بحضور صورها المجرده و بهذا یفسر قوله قدس سره فی مواضع أخری إن العلم یساوق الوجود المجرد، ط مد ظله

معنى واحـد كالعلم و هى فى الواجب تعالى عين ذاته و هى بعينها عين الـداعى و فى غيره ربما تكون صـفه زائـده عليه و تكون غير القـدره و غير الـداعى كمـا فى الإنسـان- فإنهـا كثيرا ما تنفك عن قـدرته التى هى بمعنى صـحه الفعل كالمشـى و الكتابه و غيرهما و تركه و هى أيضا غير الـداعى الـذى يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابه مثلا أو على تركه كالضـر المترتب على فعلها فهـذه الثلاـثه أعنى القـدره و الإـراده و الـداعى متعـدده فى الإنسـان بالقيـاس إلى بعض أفعاله متحـده فى حق البارى سبحانه- و كلها فيه عين الذات الأحديه و فى الإنسان صـفات زائده عليه و إنما خصصـنا تعدد هذه الثلاثه فيه بالقياس إلى بعض أفعـاله لأنها قـد تكون بالقياس إلى ضـرب من أفعاله الباطنيه شـيئا واحـدا كالتـدابير الطبيعيه و التحريكات الـذاتيه مثل التغـذيه و التنميه و التوليد(۱) و غير ذلك كما لا يخفى عنـد البصـير المتأمل فى حكمه الله فى هذا العالم الصـغير و كيفيه الترتيب البديع و الصنع المنيع و النظام الشريف الذى روعى فيه و أودع فى قواه.

ثم نرجع و نقول

إن الإنسـان لكونه مخلوقا على صوره الرحمن لا يصـدر عنه فعل خارجي أو حركه خارجيه بالقصـد إلا و ينشأ مبـدؤه من ذاته و يقع له المرور على سـائر مراتبه و قواه المتوسـطه بين النفس و بين مظهر أفعالهـا و آله تحريكاتها و تلك القوى و مواضـعها- من الأـرواح البخـاريه و الأعضـاء بمنزله عـالمى الملـك و الملكوت فى الإنسان الكبير- و هـذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه أعلى كالعقل العملى(۲) و الوهم و المتخيله(۳)

۱- إن قلت هذه الأفعال ليست عن شـعور و إراده فضـلا عن العينيه فإنها صادره عن القوى و الطبائع قلت هذه القوى أيدى عماله للنفس بـل درجـات فـاعليته و النفس عين الشـعور و المشـيه و إن مثل بانبعاث الميل و الإراده الفعليه عن مجرد علمه و قـدرته و إرادته الذاتيه كما قال قده فى مواضع أخرى لكان أولى و مثله إنشاء الصور الخياليه، س قده

۲- و أما العقل النظرى فهو من مقام ذاته و أيضا الكلام فى مبادى الفعل و النظرى أجل من أن يتعلق بـذاته بالفعل لتجرده التام و سعته و استواء نسبته إلى جميع الأفعال و عدم التخصص من قبله، س قده

۳- من حيث اسـتعمال الوهم إياها فى تركيب الصور الوهميه و أما من حيث استعماله إياها- فى تركيب الصور الخياليه فمعدوده من الملكوت الأسـفل ثم وقوع حـديث التطبيق فى البين لبيـان أنه كما أن الفيض المار على تلك الوسائط إلى الأدانى أمر واحد فى الإنسان الكبير و يكتسب فى كل موطن حكمه كذلك الإراده شـى ء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير فى التنزل ميل الإرخاء و الجذب الذى فى العضـلات كالميل الطبيعى المنبعث من الطبائع المحركه فتلك الإراده شى ء واحد سار فى الجميع و فى كل بحسبه، س قده

و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترك و قوتى الشهوه الغضب و ما يتلوهما من القوى- المحركه المباشره للتحريك المميله للأعضاء و كذا هذا الملك كنظيره فى أن بعضه أحكم و ألطف كالأرواح الدخانيه(۱) على طبقاتها فى الشفيف و النورانيه بمنزله الأفلاك المتفاوته فى الصفاء و اللطافه و هى مواضع الصور النوريه الكوكبيه كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانيه و الطبيعيه و أن بعضه بخلاف ذلك كالأعضاء المفرده و المركبه التى هى بمنزله العناصر و ما يتركب منها على ما يطول شرحه و ليس هذا المقام مقام تفصيله و الغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركه منه- فلا بد له من علم و هو تصور ذلك الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إراده و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقه هذه الأمور الأربعه- أعنى العلم و الإراده و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعه يظهر فى كل موطن بصوره خاصه تناسب ذلك الموطن فالمحبه إذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضيه و الحكم كعالم القضاء الإلهى و إذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

۱- فى التعبير بالدخانيه مع أن المشهور الروح البخارى و قد مر آنفا إشاره إلى تطبيقها من هذه الجهه أيضا كما ورد فى القرآن و التوراه و غيرهما أن السماء دخان و وجهه أن السماء بمنزله الروح الدخانى فى بدن الإنسان الكبير أو أن سماء الإنسان الصغير و هو روحه البخارى دخان ثم إن المراد بطبقاتها الأرواح الثلاثه أعنى الروح النفسانى الدماغى و الروح الحيوانى القلبى و الروح الطبيعى الكبدى و المجارى للأول الأعصاب و للثانى الشرائين و للثالث الأورده فالأول أعنى الروح الدماغى أشرف و ألطف من القلبى و هو من الكبدى ثم الروح الدماغى ما فى مؤخره أشرف مما فى وسطه و ما فى وسطه أشرف مما فى مقدمه و كذا ما فى مؤخر المقدم مما فى مقدمه و قس عليه، س قده

فی عالم الطبیعه کانت عین المیل فإذا تبین و تحقق عندک ما ذکرناه انکشف لدیک ما فی کلام هؤلاء المحجوبین عن درک الحقائق من الصحه و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإراده باعتقاد النفع صح کلامه من حیث لا یشعر و بوجه دون وجه و من فسرها کالأشاعره بأنها صفه مخصصه لأحد المقدورین- و هی غیر العلم و القدره صح ما ذکره من جهه دون أخری و فی موضوع دون آخر- و من قال إنها شوق متأکد إلی حصول المراد صح إن لم یرد الکلیه و العموم و من ذهب إلی أنها میل یتبع اعتقاد النفع صح أیضا فی مرتبه دون أخری و انفکاک بعض هذه المعانی عن بعض فی حق الإنسان لا ینافی اتحادها فی حق الله و کون القدره فی حقنا عین القوه الإمکانیه و الاستعداد البعید لا ینافی کونها فی حق الله عین الفعلیه و الإیجاب فالقدره هاهنا إمکان و فی الباری وجوب بالذات لأنها عین العلم بالنظام الأتم و الحکمه المقتضیه و القضاء الحتمی فافهم و اغتنم و استقم یا حبیبی و اتبع الحق- و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله و الله ولی التوفیق

الفصل (۸) فی دفع ما أورد علی اتحاد هذه الأمور فی حقه تعالی و فی کون الإراده القدیمه سببا لإیجاد الحادث

فمن الشکوک الموروده أن إراده الله تعالی لا یصح أن تکون عین علمه

لأنه یعلم کل شی ء و لا یرید کل شی ء إذ لا یرید شرا و لا ظلما و لا کفرا و لا شیئا من القبائح و الآثام فعلمه متعلق بکل شی ء و لا کذلک إرادته فعلمه غیر إرادته و علمه عین ذاته- فإرادته صفه زائده علی ذاته تعالی فهذه شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإمامیه رضی الله عنهم علی إثبات أن الإراده زائده علی ذاته تعالی.

و الجواب(۱) أن فیضه وجوده یتعلق بکل ما یعلمه خیرا فی نظام الوجود

۱- لا یخفی علیک أنه لا حاجه فی الجواب إلی ما تکلف به المصنف فإن المورد أنما اشتبه علیه مقام المفهوم بالمصداق فإن صحه التعبیر فی العلم بأنه تعالی عالم بکل شی ء و عدم صحه التعبیر فی الإراده بأنه مرید لکل شی ء کما ذکره المستدل أنما هو بالنظر إلی اختلاف العلم و الإراده مفهوما و أما بالنظر إلی المصداق فنسبته إلی المعلوم و المراد واحده أ لا تری غیرهما من المفاهیم فإنه یصدق علیه أنه حی علیم قدیر سمیع بصیر مع أن کلها متفاوته من حیث التعلق فلا یقال إنه یسمع المبصرات و لا العکس کما أن مفهوم الحیاه فیه تعالی لا یتعلق بما سواه و بالجمله لا یستعمل شی ء من تلک المفاهیم فی مورد الآخر مع أنه لو نظر العقل بعین البصیره رأی أنه تعالی بجمیع ذاته المقدسه منطبق علیه کل واحد من تلک العناوین فهو قادر بجمیع ذاته کما أنه حی بجمیع ذاته و هکذا فی غیرهما من أوصافه- فهو یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع فلا جهه وجودیه هناک تکون خالیه من جهه وجودیه أخری فافهم، اد

فلیس فی العـالم الإمکانی شـی ء مناف لـذاته و لا لعلمه الـذی هو عین ذاته و لا أمر غیر مرضـی به فـذاته بـذاته کما أنه علم تام بکـل خیر موجود فهو أیضـا إراده و رضـاء لکـل خیر إلاـ أن أصـناف الخیرات متفـاوته و جمیعها مراده له تعالی مرضـی بها له- فضـرب منهـا خیرات محضه لا یشوبها شـریه واقعیه إلا بحسب إمکاناتها الاعتباریه- المختفیه تحت سـطوع النور الإلهی الوجوبی علی تفاوت مراتبها فی شده النوریه الوجودیه و ضـعفها و ضـرب منها خیرات یلزمها شـریه واقعیه لکن الخیر فیها غالب مستول و الشـر مغلوب مقهور و هـذا القسم أیضا مراد لا محاله واجب الصدور عن الجواد المحض و المختار لکل ما هو خیر لأن فی ترکه شرا کثیرا و الحکیم لاـ یترک الخیر الکثیر لأجـل الشـر القلیل و أما الشـر المحض و الشـر المسـتولی و الشـر المکافی ء للخیر فلا حصول لأحـد من هـذه الثلاثه فی هـذا العالم فلم یرد الله شـیئا منها و لم یأذن له فی قول کن للدخول فی حریم الکون و الوجود فالخیرات کلها مراده بالـذات و الشـرور القلیله اللازمه للخیرات الکثیره أیضا أنما یریـدها بما هی لوازم تلک الخیرات لا بما هی شرور فالشرور الطفیفه النادره داخله فی قضاء الله بالعرض(۱) و هی مرضی بها کذلک.

۱- هـذا لا تنحسم به ماده الشـبهه إذ قد تتقرر حینئذ هکذا علم الله تعالی یتعلق بکل شـی ء بالذات و إرادته لا تتعلق بکل شـی ء بالـذات و الجواب أن الشـرور بمـا هی شـرور بالحمل الشائع الصـناعی کما لا تتعلق بها الإراده کـذلک لا یتعلق بها العلم لکونها أعداما و هذا لا ینافی تعلقهما بالذات بها بما هی شرور بالحمل الأولی الذاتی فقط، س قده

فقوله تعالی وَ لاٰ یَرْضیٰ لِعِبٰادِهِ الْکُفْرَ و ما یجری مجراه من الآیات معناه أن الکفر و غیره من القبائح غیر مرضی بها له فی أنفسها(۱) و بما هی شرور و لا ینافی ذلک کونها مرضیا بها بالتبعیه و الاستجرار أو نقول من سبیل آخر إن وزان الإراده بالقیاس إلی العلم وزان السمع و البصر بالقیاس إلیه و کوزان الکلام بالنسبه إلی القدره- فالعلم المتعلق بالخیرات إراده کما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع و بالمبصرات بصر و کما أن القدره المتعلقه بالأصوات و الحروف علی وجه تکلم و هذا لا ینافی کون الإراده عین العلم فذاته تعالی علم بکل شی ء ممکن و إراده لکل خیر ممکن- کما أنه سمع لکل مسموع و بصر بالنسبه إلی کل مبصر و قدره علی کل شی ء- و بالقیاس إلی نوع من الأصوات و الحروف تکلم أو کتابه فهذا طریق آخر فی حل هذه الشبهه و الأول أولی(۲).

و منها أن الله تعالی أوجد ما أوجد من الحوادث فی وقت معین لا قبله و لا بعده

فلا بد لهذا التخصیص من مخصص و لیس هو القدره لتساوی نسبتها إلی جمیع الأوقات- و لا العلم لما ذکرنا فهذا المخصص هو الإراده لا القدره و العلم فثبت أن الإراده

۱- الأولی أن یجاب عنه بأن المراد بالرضا و نحوه فی الآیات الرضا التشریعی و الکلام فی الرضا التکوینی و الإراده التکوینیه و ما ذکره قدس سره حق لکنه بعید عن ظاهر الآیات، ط مد ظله

۲- و الفرق بین الوجهین أن الأول منع لقول الخصم لأنه یعلم کل شی ء و لا یرید کل شی ء ببیان أنه یرید کل شی ء کما یعلم کل شی ء و الوجه الثانی منع لقوله بعد بیان المغایره بین العلم و الإراده أن علمه عین ذاته فإرادته صفه زائده علی ذاته و تقریبه أن المغایره لا توجب زیاده إحداهما علی تقدیر عینیه الأخری لم لا یجوز أن یکون مغایرتهما من قبیل مغایره السمع و البصر للعلم بأن یکون التفاوت بینهما بالسعه و الضیق باختلاف الاعتبار فالعلم متعلق بکل شی ء و الإراده هی العلم بالشی ء الذی هو خیر کما أن العلم مطلق و البصر هو العلم المقید بالمبصرات و لعل الوجه فی کون الوجه الأول أولی أن فی الوجه الثانی إیهام تسلیم- عدم تعلق الإراده ببعض الأشیاء الموجوده مع أن الواقع خلافه فإن الموجود من الأشیاء خیر فی وجوده و الإراده متعلقه به، ط مد ظله

مغايره لتينك الصفتين.

و الجواب إما بالنقض و إما بالحل أما الأول فلأنا نعيد الكلام إلى تخصيص نفس الإراده بالوقوع من اللاوقوع و بالوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الأوقات- و بالجمله هذه الإراده إن كانت قديمه لزم تخلف المراد عنها و إن كانت حادثه يرد الكلام فى عله تخصصها بهذا الوقت دون آخر و يجرى الكلام فى مخصص المخصص- و هكذا إلى لا نهايه و أما الثانى فلأنا نقول الإراده صفه واحده كالقدره و العلم- تتعلق بالأشياء على ترتيب سببى و مسببى و كلما يصحح صدور المقدورات الكثيره المختلفه بحسب الحقائق و بحسب الأعداد و الأوقات عن فاعل واحد أحدى الذات أحدى الصفه فهو يصحح صدور المرادات الكثيره المتخالفه ذاتا و عددا و وقتا عن إراده واحده بسيطه و قد بين كيفيه ذلك الصدور فى موضعه(۱) و تصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظه على اعتقاد التوحيد و حراسه القلوب عن الوقوع فى الإلحاد و التشريك.

و أما ما قيل فى دفع الوجه الأول لعل شأن الإراده تخصيص كل حادث- بالوقت الذى حدث فيه و ليست لها صلاحيه تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا يجرى فى القدره أيضا و أيضا إذا وجب له أن يريد فى هذا الوقت إيجاد الممكن و امتنع له التغير فى الإراده كان موجبا لا مختارا و أيضا إذا كان لهذا الوقت خاصيه هى أن إراده الله لا تصلح إلا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدره و ليجز أن يكون هذا الوقت مؤثرا فى تخصيص الحادث.

لا يقال إن الأوقات لما تساوت(۲) فى الحقيقه لتشابهها فى أجزائها لم يترجح بعضها لصلاحيه التخصيص للإيجاد على بعض إلا لتضمنه حكمه و مصلحه مختصه و الفعل

۱- من أن اختلاف الأنواع الإبداعيه ذاتيه لبطلان الجعل التركيبى و من تصحيح ربط الحوادث اليوميه بالقديم بسبب الحركه الوضعيه الفلكيه، س قده

۲- فيه أنها و إن تساوت فى الماهيه إلا أنها مختلفه بالهويه فيجوز الترجيح و التخصيص بسبب ذلك، س قده

الـذی یتبع الحکمه و المصـلحه أنمـا یکون بالإـراده لأنا نقول الکلام عائـد فی کون بعض أجزاء الزمان متضـمنا لحکمه الإیجاد دون غیره مع تساویهـا فی الحقیقه و أیضـا حکمه الله لا تتبع تخصـیص جزء الزمان لو فرض تخصـیصه بل تخصـیصه بأمر و کـذا تخصـیص سائر الأشـیاء بخواصـها و لوازمها یتبع حکمه الله و علمه و إرادته التی هی عین علمه و لا اسـتبعاد فی کون العلم نفسه سببا لصـدور الأشیاء و وجودها کالماشـی علی جـدار دقیق العرض إذا تصور السـقوط یسـقط بتصوره و عد من هذا القبیل تأثیر بعض النفوس بـالهمه و الوهم و کـذا إصـابه العین التی علم تأثیرها بأخبار الوحی و السـنه من قوله تعالی وَ إِنْ یَکادُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ

و من قوله ص:

العین تدخل الرجل القبر و الجمل القدر

و إذا جاز أن یکون العلم الضعیف البشری مؤثرا فی وجود المعلوم فالأولی أن یجوز ذلک فی العلم الأزلی الذی لمنشی ء العالم من العدم الصرف.

قال بعض المتأخرین کما أن العلم العقلی البسیط فینا یصیر مبدأ لتفصیل الصور العلمیه الکلیه فی نفوسنا و لتفصیل الصور الجزئیه فی خیالنـا فـإن الملکه الحاصـله فی أنفسـنا من مزاوله العلـوم و تکرر المسائـل یصـیر سـببا لحضـور تلـک المسائـل- و وجـودها بالتفصـیل فی نفوسـنا و أذهاننـا و إنمـا تبقی موجوده حاضـره بالتفات النفس إلیها حتی لو ذهلت النفس عنها طرفه عین غابت و انعـدمت کما حقق فی موضـعه- فکذلک العلم البسـیط الأزلی الذی للباری تعالی بالممکنات الذی هو عین ذاته المقدسه سـبب لوجود الممکنـات مفصـله فی الخـارج حاضـره عنـده غیر غـائبه فـإن وجودهـا عنه فی الخـارج عین حضورهـا عنـده فیه فـذوات الممکنات بالحقیقه صور علمیه للباری تعالی متحققه بالروابط العلمیه التی لها معه بحیث لو انقطعت هـذه الروابط و لو طرفه عین لم یبق للمکنات عین و لا أثر و قـد علمت من طریقتنا من کون الموجود هو الوجود و کون الوجود عین العلم فالروابط الوجودیه للأشـیاء إلیه تعالی هی بعینها الروابط العلمیه إلیه و العلم فیه سـبحانه عین الإراده- فتلک الأشـیاء کما أنها وجودات و موجودات صادره منه کذلک علوم و معلومات له

تعـالی و کـذلک إرادات و مرادات حاصـله من الوجود الواجبی و العلم الأـزلی و الإراده السـرمدیه علی ترتیب و نظام به یصـح صـدور الکثیر کما فی حصول مراتب الأعداد و الکثرات من الوحده علی ترتیب و نظام لو لم یکن لم یمکن حصول الکثره منها فإن الوحده أبعد الأشیاء عن الکثره و مع ذلک تنشأ منها و تحصل عن تکررها فتأمل فیه و تدبر.

و منها أن الباری لو کان مریدا لخلق العالم

فإما أن یریـد خلقه فی جمیع الأوقات فیلزم قـدم العالم بل قـدم کل حادث و أهل الحق قائلون بحدوث العالم بجمیع أجزائه علی أنه لو کان قدیما امتنع القصد إلی إیجاده لأن قصد إیجاد الموجود ممتنع و إما أن یرید تخصـص خلق العالم بوقت معین فذلک الوقت لم یوجـد فی الأزل و إلا عاد إلی القسم الأول فهو حادث بعـد أن لم یکن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا و أبـدا(۱) فیلزم قدمه أو فی وقت معین و ننقل الکلام إلیه- فیلزم اشتراط کل وقت بوقت آخر و یلزم التسلسل.

و الجواب أنه تعـالی أراد بـإرادته القـدیمه إیجـاد نفس الـوقت المعین بعـد العـدم لاـ أنه أراد إیجـاده فی وقت معین حـتی یلزم التسـلسل و بالجمله أنه أراد بالإراده القـدیمه إیجاد کل العالم و أجزائه و جزئیات أجزائه(۲) فی أماکنها و أوقاتها المخصوصه و أراد إیجاد الأوقات بهویاتها المخصوصه لا فی أوقات أخری و کذا أراد إیجاد الأماکن بهویاتها المخصوصه لا فی أماکن أخری و ذلـک لأـن تخصـیص الحـادث بوقت خاص یفتقر إلی ذلک الوقت و لا یفتقر ذلک الوقت فی تخصـصه إلی شـی ء آخر غیر الإراده القدیمه لأن التخصص الحدوثی فیه عین ذاته و هویته و الذاتی

۱- أی إمـا أنه أراد خلق ذلـک الوقت لا فی وقت بقرینه ما بعـده و لیس المراد ما هو ظاهره- حتی ینافی فرض عـدم وجوده فی الأزل و حدوثه بعد أن لم یکن و حینئذ التسلسل اجتماعی لا تعاقبی حتی یمنع بطلانه علی مذهب الحکماء، س قده

۲- فیه إشاره لطیفه إلی أن العالم بالنظام الجملی و هو الإنسان الکبیر شـخص واحد إنما الأشـخاص و الجزئیات لماهیات أجزائه کالإنسان و الفرس و غیرهما، س قده

للشـی ء غیر معلل بأمر و لا یفتقر إلا إلی الجاعل له جعلا بسیطا و هکذا حکم الأمکنه فی تخصصاتها المکانیه و أما قوله لو کان قـدیما امتنع القصـد إلی إیجاده ففیه ما لا یخفی من المنع إلا أن یریـد بالقصـد ما یجری فی العاده لا ما هو معنی الإراده القدیمه عند أهل التحقیق.

و منها أنه تعالی لو کان مریدا لإیجاد العالم فی وقت فأما بإراده قدیمه أو حادثه

فعلی الأول یمتنع لا وقوع العالم حین وجد فیه لاستناده إلی إراده قدیمه ممتنعه الزوال فیکون الباری موجبا لا مختارا حیث یمتنع علیه الترک و أیضا بعد وجود العالم إما أن یبقی الإراده متعلقه بإیجاده أو لا و علی الأول یلزم القصد إلی إیجاد الموجود و علی الثانی یلزم زوال القدیم و علی الثانی یلزم التسلسل أو الدور.

و یجاب عنه بأن إرادته قـدیمه و یمتنع لا وقوع المراد و لا یلزم الإیجاب إذ الموجب ما لا یکون لإرادته مدخل فی الفعل علی ما مر غیر مره و الحاصل أن الموجب(۱) المقابـل للمختار ما یجب علیه الفعل لا ما یجب عنه الفعل و لـذا قیل الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده و نقول أیضا إن بقاء إراده وجود العالم لیس بأن یرید الله تعالی إخراجه من العدم مره أخری حتی یلزم إیجـاد الموجود و إراده المراد بـل کمـا مر ذکره فی حـاجه الممکن فی بقـائه إلی الموجـد الحافظ فالممکن لما کان الإمکان و الافتقار لازمین لـذاته أبـدا فهو فی کل آن یفتقر إلی موجـد قـدیم بل إلی محـدث فی کل آن علی ما هو طریقتنا فی هذا العالم الزمانی الکونی المتجدد

۱- أی لا- الموجب بمعنی المحکوم علیه بإیجـاب فعله لأن فعله أوجب فوجب فوجـد و قوله ما یجب علیه الفعل یرد علی ظاهره أن المتکلمین الهـارب عن الإیجـاب محققوهم کمـا قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب علیه کوجوب اللطف علیه تعالی و الباری لیس موجبـا اللهم إلاـ أن یقـال معنی قول المصـنف مـا یجب علیه الفعـل أی من قـاهر کما هو مقتضـی کلمه علی فیکون موجبا بالفتـح کالطبائع لا ما یجب عنه الفعل بقـدرته و اختیاره بمقتضـی مقدمه الشـی ء ما لم یجب لم یوجد- فیکون موجبا بالکسـر و الحکماء أطلقوا علیه تعالی لفظ الموجب بالکسـر و للمجانسه اللفظیه نسب إلیهم إطلاق الموجب بالفتـح حاشاهم عن ذلک، س قده

الحدوث المتدرج الكون و قد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم العليم جل ذكره.

و منها أن لقائل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزليه أو حادثه

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإراده بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا- و مع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته و أن لا يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته و إما أن تتعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإراده فى الحال بوجود المراد أمس و مع زوالها يلزم زوال القديم و هو محال على أن إراده الله سبحانه عين ذاته و على الثانى احتاجت الإراده إلى إراده أخرى و يلزم التسلسل و أيضا يلزم كونه محلا للحوادث و موردا لتعاقب الصفات و أن يستحيل من صفه إلى صفه و ما هذا شأنه فهو ماده جسمانيه- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبه علوا كبيرا.

فنقول إن هذه الشبهه و نظائرها أنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- و توهم كونها عزما و إجماعا على الإيجاد و من توهم أن الزمانيات متصفه بالحضور بعد الغيبه و بالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته و علمه و إراداته و ليس الأمر كذلك فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسله الوجود و جمله النظام الأتم و روابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها و من مقدمها إلى ساقتها و علم أن وجودها على هذه الهيئه المعينه مما ينبغى أن يصدر عنه و يقع فى الكون بعثه هذا العلم القديم- الذى هو عين ذاته المريده إلى إيجاد كل ما وجد و إبداع كل ما أبدع و إفاضه نور الوجود على أعيانها و إخراجها جمله من حد العدم و مكمن الاختفاء إلى حريم الوجود و منصه الظهور و هذا العلم كهذه الإراده شى ء واحد سرمدى ثابت الوجود و الوجوب له أزلا و أبدا من غير تغير و تعاقب لا فى ذات العلم و الإراده و لا فى تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته و مبدأ الصفه الإضافيه إذا ثبت كانت الإضافات و التعلقات أيضا ثابته.

و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإراده لا يبقى فى صرافه الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته و إرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبه العالم إليه نسبه الحراره إلى النار و نسبه الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبه الزوجيه إلى الأربعه و إذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل و الإيجاد نظرا إلى ذاته و يكون القول بكونه مريدا مجرد تسميه و إطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الإشاره إليه من أن ذاته تعالى عين الإراده و الرضا(۱) فبالحقيقه يكون الإراده مبدأ صدور الفعل و هذا أجل ضروب كون العفل حاصلا بالإراده و من أنه فرق بين الوجوب عنه و الوجوب عليه و من أن ذاته و إن كان أمرا بسيطا هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات و له بحسب معانى صفاته و أسمائه نسب و إضافات مع أعيان الماهيات الثابته فى الأزل فى حد علمه الإجمالى و عقله البسيط بوجه و المفصل بوجه أما البساطه و الإجمال فبالنظر إلى هويته الوجوديه التى لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا و ذهنا بحسب التحليل العقلى و لا عينا و خارجا بحسب التعدد الخارجى- فالأول كالمركب العقلى من الجنس و الفصل أو الماهيه و الوجود و الثانى كالمركب من الماده و الصوره أو ما يجرى مجراهما و بالنظر إلى معانى صفاته و مفهومات أسمائه كان العالم الربوبى و الصقع الإلهى كثيرا جدا بحيث لا تنثلم بتلك الكثره أحديه الحق و بساطته و هذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التى قررنا بنيانها و أحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- و المخصصات التى يعبر عنها بالخزائن كما فى قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ

۱- قد جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع فإن للإراده كنظائرها من العلم و القدره و غيرهما عرضا عريضا ففى مرتبه كيفيه نفسانيه بل معنى مصدرى إضافى و فى مرتبه واجب لذاته فكما أن أجل ضروب كون الفعل بالإراده فعله كذلك أجل ضروب الإراده إرادته، س قده

وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وجب لها الإيجاد و كان مريدا لواحده واحده من حقائق الممكنات و لواحد واحد من أعدادها و أشخاصها الزمانيه و المكانيه- كل فى وقته و مكانه و إذا أخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصه- التى قد يعبر عنها بالإرادات(۱) أو التعلقات أو التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق(۲) و لم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا إلا مع اعتبار تلك الروابط فصدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمه إليه فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إراده خاصه- ممكن معين و مخلوق خاص.

و منها أنه قد وقع فى بعض أحاديث أئمتنا

المطهرين المعصومين عن نسبه الخطإ و النقص سلام الله عليهم و على آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الروايه و الحديث كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى و الصدوق ابن بابويه القمى فى كتاب التوحيد و عيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإراده و المشيه و أنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات و هذا بظاهره ينافى كون الإراده منه تعالى عين ذاته و أجاب عنه شيخنا و أستادنا سيد أعاظم الممجدين دام ظله العالى إن الإراده قد يطلق(۳) و يراد به الأمر المصدرى

۱- إن قلت الروابط كانت نسب معانى الأسماء و الصفات إلى الأعيان الثابته و الإراده واحده من الصفات و المريد واحد من الأسماء فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها إراده- قلت المراد بالإرادات اقتضائات الصفات و استدعائات الأسماء مقتضياتها و الإراده أيضا الاقتضاء و الاستدعاء، س قده

۲- أى مخلوق معين تعينا نوعيا أو شخصيا بل المنسوب إلى ذاته بذاته الفعل المطلق- و النور المجرد عن الغسق كما قالوا سبحان من ربط الوحده بالوحده و الكثره بالكثره- فلا يرد أنه على هذا يكون باعتبار ذاته صحه الصدور و اللاصدور فكيف أنكر على من صحح تفسير القدره بالصحه بهذا الاعتبار، س قده

۳- توجيه حسن غير أنه متوقف على اندفاع ما قدمناه من المنع و هو أن الإراده بما لها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير و الملائم فإن الذى نعقله من معنى الإراده التى عندنا لا يتضمن معنى العلم و إن كان مصداقها الذى هو كيف نفسانى ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانيه من الحب و البغض و الرضا و الغضب و غير ذلك و تجريد معناها عن شوائب النقص و العدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيها بعد ما لم يكن داخلا فلا تنطبق على صفه العلم. فالحق أن الإراده منتزعه من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهره- أو من اجتماع الأسباب الموجبه عليه من حيث انتسابها إليه و كثيرا ما تطلق الإراده على تهيئه أسباب الفعل كما إذا أحضر الغذاء ثم أقبل عليه و أخذه بيده و التقمه بفيه فسئل ما ذا يصنع- أجيب بأنه يريد أن يتغذى أو يأكل و ربما اشتبه أمر الإراده على بعضهم فذهب إلى أن عله الإيجاد هى الإراده بمعنى صفه الفعل و هو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد، ط مد ظله

النسبی(۱) أعنی الإحداث و الإیجاد و قد یراد به الحاصل أعنی الفعل الحادث المتجدد- و کما أن لعلمه بالأشیاء مراتب و أخیره مراتبه وجود الموجودات الخارجیه و صدورها عنه منکشفه غیر محتجبه فهی بذواتها و هویاتها المرتبطه إلیه علوم له بوجه و معلومات له باعتبار فمعلومیتها له عین ذواتها لا عالمیته إیاها عین ذواتها و إنما هی عین ذاته المقدسه فالعلم بمعنی العالمیه عین ذاته و هو قدیم و بمعنی المعلومیه

۱- إشاره إلی وجه آخر و هو أنه إذا أرید المعنی المصدری النسبی فلا بأس بإراده المبنی للفاعل ثم المبنی للمفعول غیر المصدر بمعنی اسم المفعول فإن الأول معناه المعلومیه و هو فیها حقیقه- و الثانی بمعنی المعلوم و هو فیه مجاز و لا دخل له فی التوفیق و الفرق مقرر فی العلوم الأدبیه- و غرض السید قدس سره المحافظه علی التنزیه بأن العلم بمعنی العالمیه فی أیه مرتبه کان قدیم لا حادث و کذا الإراده فإن التحقیق أن مراتب العلم کلها من العنایه و اللوح و القضاء و القدر قدیم بما هو علم الله تعالی و کذا الإراده و التوفیق عندی بأن لله تعالی إرادتین إحداهما ابتهاج الذات بالذات فی مرتبه الذات و الثانیه هی المحبه الأفعالیه فی مقام الفیض المقدس و الوجود المنبسط و هی المشار إلیها بقوله ع: إن الله خلق الأشیاء بالمشیه و المشیه بنفسها و هی أمر الله و کلمه کن و إلیه یئول ما قال بعض المتکلمین إراده الله تعالی أمره و کراهته نهیه فما هی عین ذاته هی الأولی و ما هی من صفات الفعل هی الثانیه و هی بما هی مضافه إلی الأشیاء حادثه بالعرض و بما هی مضافه إلی الله تعالی واجبه بوجوبه قدیمه بقدمه فإنها کالمعنی الحرفی و إنها ظهور الإراده الذاتیه و ظهور الشی ء لا یباینه، س قده

عین هذه الممکنات و هو حادث فکذلک لإرادته سبحانه مراتب و أخیره المراتب هی بعینها ذوات الموجودات المتقرره بالفعل و إنما هی عین الإراده بمعنی مرادیتها له لا بمعنی مریدیته إیاها و ما به فعلیه الإراده و الرضا و مبدئیه التخصیص هو عین ذاته الحقه و هذا أقوی فی الاختیار مما یکون انبعاث الإراده و الرضا بالفعل عن أمر زائد علی نفس ذات الفاعل انتهی حاصل ما أفاده دام علوه و مجده.

و أقول و هاهنا سر عظیم من الأسرار الإلهیه نشیر إلیه إشاره ما و هو أنه یمکن للعارف البصیر أن یحکم بأن وجود هذه الأشیاء الخارجیه من مراتب علمه و إرادته- بمعنی عالمیته و مریدیته لا بمعنی معلومیته و مرادیته فقط و هذا مما یمکن تحصیله للواقف بالأصول السالفه ذکره

الفصل (۹) فی اعتضاد ما ذکرنا من الفرق بین إراده الله سبحانه و بین إرادتنا من طریق الروایه و النقل

اشاره

و قد مضی أن شاکلتنا فیما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصیله أنا نتصوره أولا و نصدق بفائدته العائده إلینا تصدیقا ظنیا أو جهلیا خیالیا أو علمیا بأن فیه منفعه ما أو خیرا ما من الخیرات الحقیقیه أو الظنیه عینا کان أو صیتا أو ثناء و محمده عائده إلی جوهر ذاتنا أو إلی قوه من قوانا فینبعث من ذلک العلم التصوری و ذلک الحکم التصدیقی شوق إلیه فإذا قوی الشوق النفسانی و اشتد اهتزت القوه الإرادیه و حصلت الإراده المسماه بالإجماع و هذه الإراده فی الإنسان من قوه هی فوق القوه الشوقیه الحیوانیه- التی تتشعب إلی الشهوه و الغضب و هی العقل العملی(۱) و فی غیره اشتداد حال تلک

۱- العقل النظری و العقل العملی فی الإنسان کالمدرکه و المحرکه فی الحیوان و فی الإنسان بما هو حیوان و میله یسمی إراده و میل المحرکه الشهویه کما یسمی إراده یسمی شهوه أیضا و العقل العملی هو القوه التی تستنبط الواجب فیما یجب أن یفعل من الأمور الإنسانیه- التی یفعلها فی معاشه و معاده بخلاف القوه التی دونها فإن أفعالها حیوانیه لا فکریه، س قده

القوه کما وقع التنبیه علیه من قبل و بالجمله فینبعث منهما جمیعا القوه المحرکه التی فی العضلات فتحرکها بسطا أو قبضا و یتحرک بحرکتها الأعصاب و الأعضاء فیحصل المراد فهذه المبادی فینا متعدده فی أفعالنا الخارجیه فأما القیوم جل ذکره فذاته أجل من الکثره و الداعیه الخارجیه و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهایه المآرب و المطالب و لیس له شوق(۱) حاشاه عن ذلک و لا محبه بما سواه و لا قصد إلی تحصیل شی ء عادم له کما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته و یلزم من هذا الابتهاج و یترشح منه حصول سائر الخیرات و الابتهاجات علی سبیل الفعل- و الإبداع و الإفاضه لا- علی شاکله الانفعال و الاتصاف و الاستحصال-

و الآیات القرآنیه فی هذا الباب کثیره

للمتدبرین فیها المتأملین فی معانیها مثل قوله تعالی وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ فهو الغنی من کل جهه عما سواه و ما سواه مفتقر إلیه من کل جهه بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو کان له فی فعله و جوده قصد زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعه أو ثناء أو مدح لم یکن غنیا من کل جهه عما سواه و مثل قوله تعالی وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ و قوله أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ و أشباه ذلک من الآیات الکثیره جدا فهذه الآیات تدل علی أنه غایه کل شی ء فلیس فی فعله غایه و غرض سوی ذاته المقدسه فلو کان له إراده زائده أو داع و مرجح من خارج له علی فعله لم یکن ذاته المقدسه غایه الموجودات و مصیر کل الأشیاء فعلم من هذه الآیات و نظائرها أن إرادته للأشیاء عین علمه بها و هما عین ذاته.

و أما الحدیث

فمن الأحادیث المرویه عن أئمتنا و سادتنا ع

فی الکافی و غیره فی باب الإراده ما ذکر فی الصحیح عن صفوان بن یحیی: قال قلت لأبی الحسن ع أخبرنی عن الإراده من الله و من الخلق قال فقال الإراده من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل(۲) و أما من الله فإرادته إحداثه لا غیر ذلک

۱- لأن الشوق هو المحبه المصاحبه للوجدان من وجه و الفقدان من وجه آخر و هو موجود غیر فقید، س قده

۲- کلمه من نشئیه أی جمیع ما یبدو بعد الضمیر من اعتقاد النفع و انبعاث الشوق و غیرهما أنما هی فی باب الفعل و لیست بیانیه لأنه لا یشمل حینئذ ما ذکر و الفعل لیس إراده بل هو مراد، س قده

لأنه لا یروی و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیه عنه و هی صفات الخلق فإراده الله الفعل لا غیر ذلک یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همه و لا تفکر و لا کیف لذلک کما أنه لا کیف له

و لعل المراد من الضمیر تصور الفعل و ما یبدو بعد ذلک من اعتقاد النفع فیه ثم انبعاث الشوق من القوه الشوقیه ثم تأکده و اشتداده إلی حیثیه یحصل الإجماع المسمی بالإراده فتلک مبادی الأفعال الإرادیه القصدیه فینا و الله سبحانه مقدس عن ذلک کله فالفعل الصادر عنا بالاختیار یتوسط بین جوهر ذاتنا و بینه أمور کثیره انفعالیه بعضها من باب الإدراک و بعضها من باب الحرکه الفکریه و بعضها من باب الشهوه و الغضب و بعضها من باب الفعل التحریکی کالجذب و الدفع و أما الجناب الربوبی ففعله مترتب علی نفس ذاته بلا توسط متوسط بینه و بین فعله من الصفات و الأحوال العارضه و السوانح الطارئه من الأغراض و الأشواق- و الهمم و القصود و غیرها من الانفعالات و التغیرات نعم أفعاله یترتب بعضها علی بعض- لصدور الموجودات عنه علی ترتیب الأشرف فالأشرف.

و عن هشام بن الحکم: فی حدیث الزندیق الذی سئل أبا عبد الله ع فکان من سؤاله أن قال له فله رضاء و سخط فقال أبو عبد الله ع نعم و لکن لیس ذلک علی ما یوجد من المخلوقین و ذلک أن الرضاء حال تدخل علیه فتنقله من حال إلی حال- لأن المخلوق أجوف معتمل(۱)(۲) مرکب للأشیاء فیه مدخل و خالقنا لا مدخل للأشیاء فیه لأنه واحد و أحدی الذات و أحدی المعنی فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من

۱- بالکسر أی یعمل بإعمال صفاته و آلاته أو بالفتح أی مصنوع رکب فیه الأجزاء و القوی، آت

۲- قد أشیر بالاعتمال إلی شده العمل و زیادته فی باب تحققه و ظهور ماهیته بنفسه و أنها لیست خالیه عن الوجود و الإیجاد فإن مغایره الوجود و الماهیه بمحض تحلیل العقل فالاعتمال کالتعمل فی کتب الحکماء و قد اشتهر عند الأدباء أن زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی، س قده

غير شى ء يتداخله فيهيجه و ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفه المخلوقين العاجزين المحتاجين

و روى(۱) مثل ذلك

: أبو جعفر محمد بن على بن بابويه القمى فى كتاب التوحيد و فيه أن الرضا و الغضب دخال تدخل عليه- و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد أحدى الذات و أحدى المعنى

. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيه فى غايه الحسن و البلاغه فى الكلام- و هو فى مقابله نعت الله بالصمد(۲) و ذلك لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود- و الماهيه كالعدم فى أنها لا تحصل لها فى ذاتها لكن الوجود قد حصلها و عينها فكأنه أحاط بها كإحاطه الكره المجوفه بالفضاء الذى لا تعين له إلا بالمحدد و أيضا الهويات الوجوديه التى للممكنات قد علمت أن كلا منها مستصحب للأعدام و النقائص- فلها تجاويف(۳) بحسب تلك الأعدام و النقائص و كلما نزل الوجود و بعد عن منبع الخير و الجود تضاعف فيه العدم و النقصان فكأنه صار أكثر جوفا و أقل سمكا و أرق قواما ثم إن الموجودات الطبيعيه مركبه من ماده هى ما به الشى ء بالقوه و صوره هى ما به الشى ء بالفعل و الصوره كأنها محيطه بالماده لأنها تحصل الماده و تعينها لأنها مبهمه الذات عدميه الهويه فكل شى ء طبيعى مادى كأنه أجوف.

و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشى ء(۴) بحيث يلحقه الأمور الخارجيه

۱- لا يخفى عليك دلاله الروايتين على كون الإراده من صفات الفعل، ط مد ظله

۲- فإن الصمد هو السيد المقصود فى الحوائج الغنى المغنى و قد جاء فى اللغه بمعنى المصمت الذى لا جوف له و لذا ردف بلا يطعم فى الأسماء المركبه الشريفه فلما كان تعالى بسيط الحقيقه جامعا لكل كمال و خير و لا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج إليه كل محتاج ذو روح و غيره و من آياته فى عالم الصور المصمت الذى لا جوف له تعالى الموجود العرى البرى ء من الوسط عن التشبيه علوا كبيرا، س قده

۳- كبيوت النحل فالكمالات و الفعليات الحاصله لكل هويه تملأ تلك الخلل و تسد تلك الثغور فالتجاويف فى هذا الوجه القصورات التى فى نفس الموجودات بإزاء الكمالات الميسره لها و فى الوجه الأول التجويف هو الماهيه، س قده

۴- قد أشار إلى أن ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضه بل فقدانات لها قوه الوجدانات فإيداعها فى الممكن كمال له لا نقص كالأولى نعم هى كالكمال الأول مثل الحركه و الفعليات كالكمال الثانى مثل ما إليه الحركه، س قده

و یدخل علیه اللواحق العارضیه هو لاشتماله علی ما بالقوه و الإمکان و علی الأعدام أو القصورات فیفتقر إلی ما یستکمل به و یخرج به ذاته من العدم إلی الوجود و من القوه إلی الفعل و من النقص إلی الکمال و لأجل ذلک أودع الله فی کل مخلوق- توجها إلی الکمال و طلبا للتمام الذی یناسبه تقربا إلی الله إما بعشق عقلی کما للمقربین و إما بشوق نفسانی کما للنفوس العالیه من المشتاقین و إما بشوق حیوانی شهوی کما للنفوس السافله أو بحرکه وضعیه أو کمیه أو کیفیه أو أینیه کما للطبائع الفلکیه و العنصریه و بالجمله لا یخلو ما سوی الحق من قصور أو فقد محوج له إلی متمم و مکمل له و محصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنی فإذن الذی لا جوف له بوجه من الوجوه و لا ترکیب فیه أصلا من جهتی نقص و تمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

[أقوال الفلاسفه فی ذلک]

اشاره

و اعلم أن الأحادیث المنقول من أئمتنا المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین فی هذا الباب کثیره اکتفینا بهذا لئلا یؤدی ذکرها جمیعا إلی الإطناب و لتیسر الرجوع إلی کتب الحدیث لمن أراد الوقوف علیها و أما المنقول من غیرهم من أهل العلم و التوحید فلقد

قال الشیخ أبو علی فی تعلیقاته علی الشفا

فی بیان إرادته تعالی أن هذه الموجودات کلها صادره عن ذاته و هی مقتضی ذاته فهی غیر منافیه له و لأنه یعشق ذاته فهذه الأشیاء کلها مراده لأجل ذاته فکونها مراده له لیس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضی ذاته فلیس هذه الموجودات مراده لأنها هی بل لأجل ذاته و لأنها مقتضی ذاته(۱) مثلا لو کنت تعشق شیئا لکان جمیع ما یصدر عنه معشوقا لک لأجل ذلک الشی ء و نحن إنما نرید الشی ء لأجل شهوه أو لذه لا لأجل ذات الشی ء المراد و لو کانت الشهوه و اللذه و غیرهما من الأشیاء شاعره بذاتها و کان مصدر الأفعال عنها ذاتها لکانت مریده لتلک الأشیاء لذاتها لأنها صادره من ذاتها و الإراده لا تکون إلا لشاعر بذاته- ثم قال و قد بینا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا یصح أن یکون فعله لغرض فلا یصح أن یعلم أن شیئا هو موافق له فیشتاقه ثم یحصله فإذن إرادته من جهه العلم أن یعلم- أن ذلک الشی ء فی نفسه خیر و حسن و وجود ذلک یجب أن یکون علی الوجه الفلانی

۱- فلا یلزم التفات العالی إلی السافل بالذات، س قده

حتی یکون وجودا فاضلا و کون ذلک الشی ء خیرا لا- من کونه فلا- یحتاج بعد هذا العلم إلی إراده أخری لیکون الشی ء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشیاء الممکنه- علی الترتیب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلک الأشیاء علی النظام الموجود و الترتیب الفاضل و بالجمله فلوازم ذاته أعنی المعلومات لم یکن یعلمها ثم یرضی بها بل لما کان صدورها عنه عن مقتضی ذاته کان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فإذن لم یکن صدورها عنه منافیا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل و کل ما کان غیر مناف و مع ذلک یعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضی ذات واجب الوجود بذاته المعشوقه له مع علم منه بأنه فاعلها و علتها و کل ما یصدر عن شی ء علی هذه الصفه فهو غیر مناف لذلک الفاعل و کل فعل یصدر عن فاعل و هو غیر مناف له فهو مراده فإذن الأشیاء کلها مراده لواجب الوجود و هذا المراد هو المراد الخالی عن الغرض لأن الغرض فی رضاه بصدور تلک الأشیاء أنه مقتضی ذاته المعشوقه فیکون رضاه بصدور الأشیاء لأجل ذاته فیکون الغایه فی فعله ذاته و مثال هذا أنک إذا أحببت شیئا لأجل إنسان کان المحبوب بالحقیقه ذلک الإنسان فکذلک المعشوق المطلق هو ذاته و مثال الإراده فینا أنا نرید شیئا و نشتاقه لأنا محتاجون إلیه و واجب الوجود یریده علی الوجه الذی ذکرنا و لکنه لا یشتاق إلیه لأنه غنی عنه فالغرض لا یکون إلا مع الشوق فإنه یقال لم طلب هذا فیقال لأنه اشتهاه و حیث لا یکون الشوق لا یکون الغرض فلیس هناک غرض فی تحصیل المقصود و لا غرض فیما یتبع تحصیله إذ تحصیل الشی ء غرض و ما یتبع ذلک التحصیل من النفع غرض أیضا و الغایه قد تکون نفس الفعل و قد یکون نفعا تابعا للفعل مثلا کالمشی قد یکون غایه و قد یکون الارتیاض غایه و کذلک البناء قد یکون غرضا و قد یکون الاستکنان به غرضا و لو أن إنسانا عرف الکمال الذی هو حقیقه واجب الوجود ثم کان ینظم الأمور التی بعده علی مثاله- حتی کانت الأمور علی غایه النظام لکان الغرض بالحقیقه واجب الوجود(۱) بذاته

۱- لأن فائده الفعل أنما هی بحسبه فإذا کان الفعل هذا الفعل الکلی الذی هو تنظیم جمله النظام الکلی من إبداع المبدعات و اختراع المخترعات و تکوین المکونات فی غایه الأحکام و الإتقان فلا- محاله فائدته و ثمرته لا تکون إلا الواجب تعالی لأنه أجمل من کل جمیل و أجل من کل جلیل و أبهی من کل بهی و المفروض أن ذلک الإنسان عرف جمال الواجب و کماله- و کل فعل مقدمه و وسیله لنیل الغایه و الغرض فلا یقصد بفعله غرضا سواه فإذا کان واجب الوجود هو الفاعل و المنظم کما هو الواقع فهو الغایه و الغرض أی معروفیه ذاته لخلقه بحیث یفنی العارف فی المعروف هی الغایه و معروفیه ظهوره بالوحده التامه و ظهور الشی ء لیس مباینا له و إلا- لما کان ظهورا له و کما أن عالمیته و غیرها من صفاته عین ذاته کذلک معروفیته لغیره عین ذاته فتبین أن ذاته تعالی غایه الغایات و هو المطلوب، س قده

الذی هو الکمال فإن کان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أیضا الغایه و الغرض- و کذلک لو عرفنا الکمال فی بناء بیت نبنیه ثم رتبنا أمور ذلک البناء علی مقتضی ذلک الکمال کان الغرض ذلک الکمال فإذا کان ذلک الکمال هو الفاعل کان الفاعل و الغرض واحدا و مثال هذه الإراده(۱) فینا إذا أنا تصورنا شیئا و عرفنا أنه نافع أو صواب حرک هذا الاعتقاد و التصور القوه الشهوانیه ما لم یکن هناک مرجح و لم یکن هناک مانع فلا یکون بین التصور و الاعتقاد المذکورین و بین حرکه القوه الشهوانیه إراده أخری إلا نفس هذا الاعتقاد فکذلک إراده واجب الوجود فإن نفس معقولیه الأشیاء له علی الوجه الذی أومأنا إلیه هی عله وجود الأشیاء إذ لیس یحتاج إلی شوق إلی ما یفعله و طلب لحصوله و نحن إنما نحتاج إلی القوه الشوقیه و نحتاج فی الإراده إلی الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات یتبع شوقا یتقدمه و هناک لیس یحتاج إلی هذا الشوق و استعمال الآلات فلیس هناک إلا العلم المطلق بنظام الموجودات- و علمه بأفضل الوجوه التی یجب أن یکون علیها الموجودات و علمه بخیر الترتیبات و هذا هو العنایه بعینها فإنا لو رتبنا أمرا موجودا لکنا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التی کنا نرید إیجادها بحسب ذلک النظام الأفضل و بمقتضاه فإذا کان النظام و الکمال نفس الفاعل ثم کان یصدر الموجودات عن مقتضاه کانت العنایه حاصله هناک و هی

۱- أی مثال الإراده التی تکون عین العلم الفعلی المؤثر فی المراد بلا داع و بلا شوق متعقب علمنا بالنسبه إلی نفس الشوق و الإراده، س قده

نفس الإراده و الإراده نفس العلم و السبب فی ذلک أن الفاعل و الغایه شی ء واحد- و العنایه هی أن یعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان کیف یجب أن یکون أعضاؤه و أن السماء کیف یجب أن یکون حرکتها لیکونا فاضلین و یکون نظام الخیر فیهما موجودا من دون أن یتبع هذا العلم شوق و طلب أو غرض آخر سوی علمه بما ذکرنا من موافقه معلوم لذاته المعشوقه له فإن الغرض و بالجمله النظر إلی أسفل أعنی لو خلق الخلق طلبا لغرض أعنی أن یکون الغرض الخلق أو الکمالات الموجوده فی الخلق أعنی ما یتبع الخلق(۱) طلب کمال لم یکن لو لم یخلق- و هذا لا یلیق بما هو واجب الوجود من جمیع جهاته ثم قال فقد عرفت إراده الواجب الوجود بذاته و أنها بعینها علمه و هی بعینها عنایته و أن هذه الإراده غیر حادثه- و بینا أن لنا إراده علی هذا الوجه و قال أیضا فی تعلیق آخر کما أن الباری الأول إذا تمثل تبع ذلک التمثل الوجود کذلک إذا تمثلنا(۲) تبعه الشوق و إذا اشتقنا یتبعه لتحصیل الشی ء حرکه الأعضاء و اعلم أن القدره هی أن یکون الفعل متعلقا بمشیه من غیر أن یعتبر معها شی ء آخر و القدره فیه عندنا علمه فإنه إذا علم و تمثل فقد وجب وجود الشی ء و القدره فینا عند المبدإ المحرک و هو القوه المحرکه لا القوه العالمه و القدره فیه خالیه عن الإمکان و هو صدور الفعل عنه بإراده فحسب من غیر أن یعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزءین لا أنه(۳) أراد و لا أنه لم یرد و لیس

۱- و أما الکمال الموجود فی الخلق الذی لا یتبعهم کمعروفیه ذاته المتعالیه لهم بحیث یفنی العارف فی المعروف فهو لا ینافی المطلوب أعنی الغایه الذاتیه و عناء الحق المطلق فتفطن، س قده

۲- أی إذا تصور مرآه نفسنا بالصور العلمیه تبعه الشوق بلا شوق متوسط بینهما و هذا ما مر عند قوله فلا یکون بین التصور إلخ، س قده

۳- إلی قوله لم یرد و هما الجزءان غیر المعتبر استثناؤهما و المراد لا أنه أراد بإراده زائده و إنما حملنا علی ذلک إذ لولاه فعلی الإراده العینیه استثناؤها متحقق کما قالوا لکنه شاء ففعل و المراد أن التعریف تام بدون ذکر الاستثناء بمجرد أن یقال القادر هو الذی إن أراد فعل- و إن لم یرد لم یفعل، س قده

هو مثل القـدره فينا فإن القدره فينا هى بعينها القوه و هى فيه الفعل فقط فإنه إن لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان و واجب الوجود منزه عن ذلـك و كـذلك إن لم يعتبر أن قـدرته بعينها إرادته و علمه كان فى صـفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه و الإراده فينا تابعه لغرض و لم يكن فيه لغرض البته غير ذاته.

ثم قال و صدور الأشـياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضـى بصدورها عنه و القدره فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل و القدره(۱) و قال أيضا الحكمه معرفه الوجود الواجب و هو الأـول و لاـ يعرفه عقـل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقه هو الأول و الحكمه عنـد الحكماء تقع على العلم التام و العلم التام فى باب التصور أن يكون التصور بالحد و فى باب التصديق أن يعلم الشـى ء بأسـبابه إن كان له سبب و أما ما لا سبب له(۲) فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته كواجب الوجود(۳) فإنه لا حد له و

۱- أى ليكون الفعل فعلا تاما و القدره قدره تامه، س قده

۲- إلى قوله فـإنه لاـ حـد له كـان الظاهر أن يقول فلا تصـديق و لا برهان عليه و لكن إنما قال هكـذا لأن قوله إن كان له سـبب متعلق بالتصور و التصديق جميعا لأن الحد أيضا ما له سـبب لكونه مؤلفا من أسـباب القوام و قد مر أن الحد و البرهان متشاركان فى الحـدود و قوله و يعرف بذاته فى آخر كلامه بدل أن يقال و لا برهان عليه و المصـنف قدس سـره فى كتبه كمرحله العقل و المعقول- من الأمور العامه و كتاب المبدإ و المعاد و غيرهما ثلث القسمه على سبيل منع الخلو بأن ما لا سبب له إما أولى التصور و إما مأيوس عن معرفته و إما يستدل عليه بآثاره و الشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار ۳۶۲ لأنه قال الحكمه هى العلم التام و هذا ليس علما تاما و أما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه، س قده

۳- إذ حقيقه الوجود لاـ يمكن العلم بهـا إلاـ بـالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم إلا بالشـهود الإشـراقى و العلم الحضورى لكـل عقـل و نفس بـذاته علم به و لكن لاـ بـالكنه و إطلاـق التصور على هـذا العلم إما حقيقه و إما تسامـح بناء على ما يقال إن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحصولى و إما باعتبار عنوان الوجود و هو العام البديهى التصور و أوليه التصور على الأولين بمعنى شـده الظهور و معروفيته بـذاته هى المعرفه التصديقيه و بالجمله مراد الشـيخ من متصوريته بذاته و معروفيته بذاته معلوميته بـالعلم الحضورى للمجردات لاـ معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لـذاتها لأن ذوات الأسـباب لا تعرف إلا بأسـبابها كماء قال ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله ، س قده

یتصور بذاته إذ لا یحتاج فی تصوره إلی شیء إذ هو أولی التصور و یعرف بذاته إذ لا سبب له و تقع علی الفعل المحکم و الفعل المحکم هو أن یکون قد أعطی الشیء جمیع ما یحتاج إلیه ضروره فی وجوده و فی حفظ وجوده بحسب الإمکان(۱) إن کان ذلک الإمکان فی ماده فبحسب الاستعداد الذی فیها و إن لم یکن فی ماده فبحسب إمکان الأمر فی نفسه کالعقول الفعاله و بالتفاوت فی الإمکانات یختلف درجات الموجودات فی الکمالات و النقصانات فإن کان تفاوت الإمکانات فی النوع کان الاختلاف فی النوع و إن کان ذلک فی الأشخاص فاختلاف الکمال و النقصان یکون فی الأشخاص فالکمال المطلق حیث یکون الوجوب بلا إمکان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوه و الحق بلا باطل ثم کل تال فإنه یکون أنقص من الأول إذ کل ما سواه فإنه ممکن فی ذاته ثم الاختلاف بین التوالی فی الأشخاص و الأنواع یکون بحسب الاستعداد و الإمکان فکل واحد من العقول الفعاله أشرف مما یلیه و جمیع العقول الفعاله أشرف من الأمور المادیه ثم السماویات من جمله المادیات أشرف من عالم الطبیعه العنصریه و نرید بالأشرف ما هو أقدم فی ذاته و لا یصح وجود تالیه إلا بعد وجوده.

و هذا أعنی الإمکانات أسباب الشر فلهذا لا یخلو أمر من الأمور الممکنه من مخالطه الشر إذ الشر هو العدم کما أن الخیر هو الوجود و حیث یکون الإمکان أکثر کان الشر أکثر انتهی کلامه.

و ممن أتقن هذه المسأله من علمائنا الإمامیه و حققها غایه التحقیق العلامه الطوسی فی نقد المحصل

حیث قال صاحب المحصل و هو أشعری المذهب مسأله لا یجوز أن یفعل الله شیئا لغرض خلافا للمعتزله و لأکثر الفقهاء لنا أن کل من کان

۱- متعلق بالإعطاء أی بحسب قابلیه المواد و قابلیه الماهیات أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَهٌ بِقَدَرِها، س قده

كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشى ء و المستكمل بغيره ناقص لذاته و لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على إيجاد ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا(۱) لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطه لأنا نقول الذى يصلح أن يكون غرضا ما ليس إلا إيصال اللذه إلى العبد و هو مقدور لله من غير شى ء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث و العبث على الحكيم غير جائز- قلنا إن أردت بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشى ء على نفسه و إن أردت شيئا آخر غيره فبينه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزله يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعى إلى ذلك الفعل و إلا لزم ترجيح من غير مرجح و الفقهاء يقولون- الحكم بالقصاص أنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه- ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الإذن و المنع(۲) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا- يوافق و بعض القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصه إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق- كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا- بتحريكه و هو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصه محال- و المحال غير مقدور عليه و قوله الصالح لكونه غرضا ليس إلا إيصال اللذه إلى العبد و هو مقدور من غير واسطه فليس بحكم كلى فإن لذه أخذ أجره الكسب- من غير الكسب غير مقدور عليه و العبث ليس هو الفعل الخالى عن الغرض(۳)

۱- هذا الدليل منه إلزامى على المعتزله القائلين بقبح العبث و إلا فالأشاعره غير قائلين بقبحه، أ د

۲- يعنى أنهم ينحون نحو الأغراض فى أحكامهم المستنبطه من العمومات و فيما لا نص فيه فمعلوم أنهم يقتفون آثار الشارعين و أنهم متفقون عليه و إجماعهم أيضا حجه، س قده

۳- جواب عن قول الإمام إن أردت بالعبث إلخ بأنه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى، س قده

مطلقـا بـل یجب أن یزاد فیه بشـرط أن یکون من شـأن ذلک الفعل أن یصـدر عن فاعله المختار لغرض و أما قوله الفاعل لغرض مسـتکمل بالغرض حکم أخذه من الحکماء و اسـتعمله فی غیر موضعه فإنهم لا ینفون سوق الأشیاء إلی کمالاتها و إلا لبطل علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحکمیه من الطبیعیات و علم الهیئه و غیرها- و سـقطت العلل الغائیه بأسرها من الاعتبار بل یقولون إضافه الموجودات عن مبدئها- یکون علی أکمل ما یمکن لا بأن یخلق ناقصا ثم یکمله بقصد ثان بل یخلقه مشتاقا إلی کماله لا باستینـاف تـدبیر و یعنون بـالغرض استیناف ذلک التـدبیر فی الإکمال بالقصـد الثانی و أما أهل السـنه فیقولون إنه فعال لما یرید لیس من شأن فعله أن یوصف بحسن أو قبح فکثیر من الناقصـین یعدمهم قبل استکمالهم(۱) و کثیر من المتحرکین یحرکهم إلی غیر غایات حرکاتهم و لا یسأل فی أفعاله بلم و کیف انتهی کلام ناقد المحصل.

تتمیم و تحصیل

النزاع بین الحکماء و الأشاعره فی إثبات العلل و الغایات للأشیاء و عدمه فکل فعل و حرکه له غایه و سبب عند الحکماء و لیس کذلک عند هؤلاء لأنهم ینکرون

۱- اعلم أن هاهنـا غـایتین إحـداهما الوصول إلی جوار الله غـایه الغایات و منتهی الرغبات و لا بـد فی ذلک من الوفود علی باب الأبواب و هو الإنسـان الکامل الـذی هو باب الله تعالی و هـذا سـیقع فإن فیض الله لا ینقطع و کلماته لا تبیـد و المواد لا تعـدم و الکـل تنحو نحو الإنسـان و تفـد علی بـابه و مخلوقه لأجله و هو متحرک و سائر طولا إلی جناب الله و مخلوق لأجل الله تعالی. و ثانیتهما الغایه المطلوبه من کل شـی ء بحسـبه أولا من حیث وقوعه تحت اسم من أسـماء الله الحسنی و هی موصوله إلیها أیضا و لأن أسـماءه تعالی کلها حسـنی و صـفاته جمیعا علیا و لفناء الأشـیاء فی ینبوع البقاء لعله ورد: لا تفضلونی علی یونس بن متی و بهـذا النظر قال الحکماء- الآجال الاخترامیه طبیعیه و النغمات غیر الموزونه موزونه فإذا علمت هذا علمت بطلان قولهم- یعدمهم قبل استکمالهم، س قده

العله و المعلول و ینکرون الإیجاب و الاستلزام فی الفاعل مطلقا سواء کان واجب الوجود أو غیره و ذلک لإثباتهم القدره بالمعنی المذکور من غیر مرجح و داع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحکمه و المعرفه إلا أن یکون مراد شیخهم و متقدمیهم شیئا آخر و هو نفی اللمیه الزائده علی ذاته عنه فی فعله المطلق- و أما النزاع بین الحکماء و المعتزله فإنما هو فی نفی الغایه الزائده عن ذاته فی فعله المطلق و إثباتها فیه فإن الحکماء ذهبوا إلی أن فعله سبحانه مطلقا لا- یکون لغرض سواه من إیصال خیر بممکن أو نفع أو ثواب أو غیر ذلک لکن یترتب علی أفعاله هذه الغایات و الأغراض و المعتزله أثبتوا لفعله الغرض العائد إلی العباد و أما الأفعال الخاصه فلکل منها سبب غائی و غرض لفاعله فیه عندهم یستکمل فاعل ذلک الفعل به سواء کان یلحق به لحوقا زمانیا کما فی الفواعل التی تحت الکون أو لحوقا غیر زمانی کما فی ما فوق الکون.

و اعلم أن العله الغائیه کما مر فی مباحث العلل هی العله الفاعلیه بحقیقتها و ماهیتها لفاعلیه الفاعل فهی بالحقیقه الفاعل الأول أی فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل و هی أیضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فی فعله و هما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار فهناک شی ء واحد یسمی بالعله الغائیه و الغرض و کذلک الفائده المترتبه علی الفعل و الغایه المنتهی إلیها الفعل متحدتان ذاتا متغایرتان بالاعتبار- فالخیریه و التمامیه اللازمه لوجود الفعل فی الخارج من حیث یترتب علی الفعل فائده(۱) و من حیث ینساق إلیه الفعل غایه و أفعال الفاعل المختار یکون فیها الأمور الأربعه و یترتب الأغراض و الغایات مترتبه متسلسله إلی الغرض الأخیر الذی هو مبدؤها جمیعا و منتهاها و هو الغرض بالحقیقه و الغایه عند التفتیش و قد علمت فی تلک المباحث أن هذه المعانی الأربعه أعنی العله الغائیه و الفائده و الغایه و الغرض- کلها فی فعل الله سبحانه شی ء واحد هو ذاته الأحدیه و مرجعها إلی العنایه التی هی

۱- هذا فی الفائده التی هی ما إلیه الحرکه و نهایه الفعل لکن الفائده أعم مما هو بعد الفعل أو معه کالعثور علی الکنز فی أثناء حفر البئر للوصول إلی الماء، س قده

العلم التـام بوجه الخير للنظـام و الإـراده الحقه لفعـل الخير بالـذات مطلقا فإذن العالم الأكبر و هو الإنسان الكامل الأعظم فاعله و غـايته أولاـ و آخرا و مبـدأ و مصـيرا هو الله سـبحانه بحسب نفس ذاته فأمـا كـل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريـب- و الغايه القريبه منه بحسب الخصوصيه شی ء غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصيه شی ء غير الحق الأول كما أن الغايه و الفاعـل فی نظـام الشـخص الجزئی الإنسـانی بجميع أجزائه و طبـائعه و قواه هما نفسه المتعلقه بجمله بـدنه و أما الفاعل و الغايه القريبـان لكـل فعـل مخصـوص من أفاعيـل الأعضـاء فقـوه مخصوصه من قوی نفسه- كالجـاذبه و الـدافعه و الغـاذيه و المنميه و المولده و غيرها إلی ألف ألف قوه و فعل(۱) و مرجعها و أفاعيلها كلها إلی النفس أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا فقـد ظهر و تبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الـذات كان غرضه من الفعل شـيئا زائـدا علی ذاته هو كمال ذاته و تمامها الذی به يسـتكمل فی الفعل و يتم و إذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له فی فعله غرض و غـايه الأـنفس ذاته لاـ شـی ء وراءه و ليس معنی هـذا الكلاـم أن فعله المطلق لاـ غـايه و لا غرض له بل إن غايته و غرضه ذاته المقدسه و إلا رجع الأمر إلی مذهب الأشعريه تعالی عن ذلك علوا كبيرا.

فقـد اسـتبان و ظهر أن الحكمـاء إنمـا ينفـون عن فعـل الله سـبحانه المطلـق- غرضـا و غـايه أخيره غير ذاته و يقولـون ذاته غرض الأـغراض و غـايه الغايـات و نهايه الطلبات و الرغبات و الأشواق لكونه عله العلل و سـبب الأسـباب و مسـببها و معللها و لا ينفون الغرض و الغايه و العله الغائيه بل يثبتون أغراضا و غايات و كمالات مترتبه

۱- هـذه الكثره باعتبـار مـا قـالوا من الاختلاـف النوعی فی بعض القوی فضـلا عن الشخصـی كالغـاذيه فإن غاذيه كل عضو مثلا مخـالفه بالنوع لغاذيه عضو آخر و فی كل عضـله من العضـلات الخمسه مائه قوه محركه مخالفه للقوه المحركه التی فی الأخری إحـداهما مزاوله لفعلهـا و مباشـره لتحريكهـا المفوض إليهـا و الأـخری ساكنه و أيضا بعضـها محركه حركتها الخاصه إلی جهتها المعينه و بعضها محركه حركتها الخاصه الأخری إلی جهتها المعينه الأخری، س قده

منتهيه إليه سبحانه بخلاف الأشاعره فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا و بخلاف المعتزله أيضا فإنهم يثبتون فى فعله المطلق غرضا غير ذاته و كلا القولين زيغ عن الصواب- و فيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد فى الوجود حسب ما عرفه و أفاده العارفون- و قد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئيه و الفاعليه و هاهنا يقام عليه من سبيل الآخريه و الغائيه لأن كمال كل شى ء هو نفسه و هكذا كمال الكمال و تمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتيه و تمام التمامات الوجوديه دفعا للدور و التسلسل فكل شى ء هالك إلا وجهه و به يتحقق سر القيامه الكبرى(۱) و سر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و ما ادعاه العارف المحقق من الفناء و البقاء و ما ذهب إليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال و ما

روى عن خير البشر ص من قوله:

لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و أنه ص من جمله الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين

الفصل (۱۰) فى حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده

قد علمت أن الحكمه هى أفضل علم بالمعلومات و أحكم فعل فى المصنوعات و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شى ء من الأشياء بعلله و أسبابه و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقيه يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم فى علمه [عمله] محكم فى صنعه و فعله- فهو الحكيم المطلق و قد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء و إراده إيجادها- من غير أن يكون المنظور إليه فى الإيجاد شى ء سافل و غرض غير حاصل فى ذات

۱- لأنها القيام عند الله الواحد القهار للكل و قد عرفت فى الحاشيه السابقه أن الكل يفدون على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل و هو يقوم بين يدى الله فيدخلون فى دين الله أفواجا- و كما أن كل واحد يرتقون إلى جنابه فالكل كذلك ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَهٍ و أيضا إذا بدل الإنسان الكامل- ف أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها بدل الكل لأن الكل كأجزاء ذاته- فحشر الكل إلى الله بتبعيه حشره إليه، س قده

الفاعل فهذا معنى العنايه.

و الهدايه هى ما يسوق الشى ء إلى كماله الثانى الذى لا يحتاج إليه فى أصل وجوده و بقائه و قد أعطى سبحانه كل شى ء كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه فى وجوده و بقائه و زاده أيضا كمالا ثانيا و هو ما لا يحتاج إليه فيهما و إليه الإشاره فى القرآن بقوله تعالى رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى فالخلق هو إعطاء الكمال الأول و الهدايه هى إفاده الكمال الثانى و بقوله أيضا الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ.

و أما الجود فهو إفاده الخير بلا عوض فإن الإفاده على وجهين أحدهما معامله و الآخر جود فالمعامله أن تعطى شيئا و تأخذ بدله سواء كان البدل عينا- أو ذكرا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفه كماليه أو إزاله رذيله نفسانيه.

و بالجمله ما يكون للمعطى فيه رغبه أو غرض لا يحصل إلا بذلك الإعطاء فإنه المعامله بالحقيقه و إن كان الجمهور يزعمون المعامله حيث يكون معاوضه عينيه و لا يسمون غيره معامله و لكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقه حيث لا يكون فيه عوض و لا غرض و أن كل ما فيه غرض أو فائده فهو معامله فالجود بالحقيقه لمريد و فاعل لا يكون لفعله غرض و ما ذلك إلا لواجب الوجود فإذن لا جواد إلا واجب الوجود على أن كل جود و كرم لا يحصل إلا من جهته

الفصل (۱۱) فى شمول إرادته لجميع الأفعال

اشاره

هذه المسأله أيضا من جمله المسائل الغامضه الشريفه قل من اهتدى إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها و اختلفت فيه الآراء و تشعبت فيه المذاهب و الأهواء- و تحيرت فيه الأفهام و اضطربت فيه آراء الأنام

فذهبت جماعه كالمعتزله و من يحذو حذوهم

إلى أن الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال و فوض إليهم الاختيار- فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم و قالوا إنه أراد

منهم الإیمان و الطاعه و کره منهم الکفر و المعصیه و قالوا و علی هذا یظهر أمور(۱) الأول فائده التکلیف بالأوامر و النواهی و فائده الوعد و الوعید الثانی استحقاق الثواب و العقاب الثالث تنزیه الله سبحانه عن إیجاد القبائح(۲) و الشرور من أنواع الکفر و المعاصی و المساوی و عن إرادتها لکنهم غفلوا عما یلزمهم فیما ذهبوا إلیه من إثبات الشرکاء لله(۳) بالحقیقه و قد علمت أن الوجود مجعول له علی الإطلاق و لا شبهه فی أن مذهب من جعل أفراد الناس کلهم خالقین لأفعالهم مستقلین فی إیجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الکواکب شفعاء عند الله و أیضا یلزمهم أن ما أراد ملک الملوک لا یوجد فی ملکه و أن ما کرهه یکون موجودا فیه و ذلک نقصان شنیع و قصور شدید- فی السلطنه و الملکوت تعالی القیوم عن ذلک علوا کبیرا.

و ذهب جماعه أخری کالأشاعره و من یحذو حذوهم

إلی أن کل ما یدخل فی الوجود فهو بإرادته تعالی من غیر واسطه سواء کان من الأمور القائمه بذاتها أو من الصفات التابعه لغیرها من أفعال العباد و إراداتها و أشواقها و حرکاتها و طاعاتها و معاصیها و غیرها و یقولون إن إراده الله متعلقه بکل کائن غیر متعلقه بما لیس بکائن علی ما اشتهر بین الناس أن کل ما یقع فی العالم فهو بقضاء الله تعالی و قدره و ما

روی عن النبی ص: أن ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن

فلا موجد و لا مؤثر فی الوجود و

۱- و ربما یصحح الأشاعره بعض هذه الأمور بالکسب فقالوا الأفعال واقعه بقدره الله تعالی و کسب العبد علی معنی أن الله جری عادته بأن العبد إذا صمم العزم علی الطاعه مثلا یخلق فعل الطاعه فیه و هذا القدر کاف فی الأمر و النهی و الثواب و العقاب و ربما یمثلون بمن یحمل شیئا ثقیلا علی کاهله و یذهب به و یجعل آخر یده تحت ذلک الحمل من غیر أن یکون شی ء عمن وزره و ثقله علی یده و لا یخفی أن معذرتهم شر من جریمتهم، س قده

۲- حکی أنه دخل القاضی عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأی الأستاد أبا إسحاق الأسفراینی فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاد سبحان من لا یجری فی ملکه إلا ما یشاء، س قده

۳- و قد قال الله تعالی أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ و ٭قال النبی ص:٭القدریه مجوس هذه الأمه و قد نسب کل من الأشعری و المعتزلی هذا القول إلی صاحبه، س قده

الإيجاد إلا الله المتعال عن الشريك فی الخلق و الإيجاد فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد- لا عله لفعله و لا راد لقضائه لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ و لا مجال للعقل فی تحسين الأفعال و تقبيحها بالنسبه إليه بل يحسن صدور كلها عنه و الأسباب المشاهده كالأفلاک و الكواكب و أوضاعها لصدور الحوادث الأرضيه و أشخاص الإنسان و الحيوان لصدور أفاعيلها و حركاتها هی مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقه الأمر فی نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقه و لا مدخل لها فی وجود شی ء من الأشياء لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلک الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلک المسببات و التحقيق أن المسببات صادره عنه ابتداء و قالوا فی ذلک تعظيم لقدره الله و تقديس لها عن شوائب النقصان و القصور فی التأثير حيث يحتاج فی تأثيره فی شی ء إلی واسطه شی ء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات و الاحتجاجات و الاستدلالات بأمور متعارضه حتی الآيات القرآنيه و الأحاديث النبويه فإنها متعارضه الظواهر فی هذا الباب.

و ذهبت طائفه أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإماميه

رضوان الله عليهم(١) إلی أن الأشياء فی قبول الوجود من المبدإ المتعالی متفاوته فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذی لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر- فقدرته علی غايه الكمال يفيض الوجود علی الممكنات علی ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوته بحسب الإمكانات فبعضها صادره عنه بلا سبب و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيره فلا يدخل مثل ذلک فی الوجود إلا بعد سبق أمور هی أسباب وجوده و هو مسبب الأسباب من غير سبب و ليس ذلک لنقصان فی القدره بل النقصان فی القابليه

١- كالمحقق الطوسی قدس سره كما نقل سابقا عنه من شرح رساله مسأله العلم و حاصل هذه الطريقه أن الله تعالی يوجد القدره و الإراده فی العبد ثم هاتان القدره و الإراده توجبان وجود المقدور فالله تعالی فاعل بعيد و العبد فاعل قريب فی هذه الطريقه و أما فی طريقه الراسخين فهو تعالی قريب فی بعده و بعيد فی قربه و الفرق بينهما و بين طريقه المعتزله ظاهر- لأن المعلول لا يحتاج إلی العله فی البقاء عند المعتزله بخلافه عند المحقق قدس سره و غيره، س قده

و کیف یتوهم النقصان و الاحتیاج مع أن السبب المتوسط أیضا صادره عنه فالله سبحانه غیر محتاج فی إیجاد شـی ء من الأشیاء إلی أحد غیره و قالوا لا ریب فی وجود موجود- علی أکمل وجه فی الخیر و الجود و لا فی أن صدور الموجودات عنه یجب أن یکون علی أبلغ النظام فالصادر عنه إما خیر محض کالملائکه و من ضاهاها و إما ما یکون الخیر فیه غالبا علی الشر کغیرهم من الجن و الإنس فیکون الخیرات داخله فی قـدره الله بالأصاله و الشـرور اللازمه للخیرات داخله فیها بالتبع و من ثم قیل إن الله یرید الکفر و المعاصی الصادره عن العباد لکن لا یرضی بها(۱) علی قیاس من لسعت الحیه إصبعه- و کانت سلامته موقوفه علی قطع إصـبعه فإنه یختار قطعها بإرادته لکن بتبعیه إراده السلامه و لولاها لم یرد القطع أصلا فیقال هو یرید السلامه و یرضی بها و یرید القطع- و لا یرضـی به إشاره إلی الفرق الـدقیق و أنت تعلم أن هـذا المـذهب أحسن من الأولین و أسـلم من الآفات و أصح عند ذوی البصائر النافذه فی حقائق المعارف فإنه متوسط بین الجبر و التفویض و خیر الأمور أوسطها.

و ذهبت طائفه أخری و هم الراسخون فی العلم

و ذهبت طائفه أخری(۲) و هم الراسخون فی العلم و هم أهل الله خاصه

۱- أی لا یریدها بالذات و أرادها بالعرض فإن الشر مجعول فی القضاء الإلهی بالعرض- و إلا فالإراده و الرضا و العشق و المحبه و الابتهاج و نحوها متحده اصطلاحا، س قده

۲- الفرق بینه و بین سابقه أن فی المذهب السابق سـلوکا من طریق الکثره فی الوحده- و فیه سلوک من طریق الوحده فی الکثره فعلی الأول للفعل اسـتناد إلی فاعله القریب و إلی فاعل فاعله بواسـطته و من طریقه و الانتساب طولی لا عرضـی فلا تبطل إحدی النسـبتین الأـخری و لاـ یلزم الجبر الباطل لأن العله الأولی أنما تریـد صـدور الفعل الاختیاری عن اختیار فاعله المختار فلا یقع إلا اختیارا و لا یرید الفعل فی نفسه و من غیر وسـطه حتی یبطل به اختیار فاعله و تسقط إرادته. و علی الثانی للفعل استناد إلیه تعالی من غیر واسـطه من جهه إحـاطته به فی مقامه- کما أن له اسـتنادا إلی فاعله الممکن و لا یلزم جبر لأن إحاطته تعالی بکل شـی ء إحاطه بما هو علیه و الفعل الاختیاری فی نفسه اختیاری فهو المحاط المنسوب إلیه تعالی و إلی العبـد- هـذا و قد ظهر بذلک أن المذهبین غیر متدافعین، ط مد ظله

إلى أن الموجودات على تباينها فى الذوات و الصفات و الأفعال و ترتبها فى القرب و البعد من الحق الأول و الذات الأحديه يجمعها حقيقه واحده إلهيه جامعه لجميع حقائقها و طبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شى ء واحد هو الحق سبحانه- حاشا الجناب الإلهى عن وصمه الكثره و التركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقه الإلهيه(۱) مع أنها فى غايه البساطه و الأحديه ينفذ نوره فى أقطار السماوات و الأرضين و لا ذره من ذرات الأكوان الوجوديه إلا و نور الأنوار محيط بها قاهر عليها و هو قائم على كل نفس بما كسبت و هو مع كل شى ء لا بمقارنه و غير كل شى ء لا بمزايله وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ و هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه- و حصلوه بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم و خلواتهم و هو مما أقمنا عليه البرهان- مطابقا للكشف و الوجدان فإذن كما أنه ليس فى الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس فى الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه

۱- أى أنها أصلها المحفوظ و سنخها الباقى لا كأصل داخل فى الفرع لأنه داخل فى الأشياء لا بالممازجه ليس فى الأشياء بوالج و لا- عنها بخارج و لا- كأصل فرعه ثانيه إذ لا ثانى له فى الوجود بائنا عنه بينونه عزله و أن باينه بينونه صفه بل كأصل لا شأن للفرع إلا و للأصل معه شأن و لكن للأصل شأن ليس للفرع معه شأن كيف و هو قيومها و مقومها الوجودى- فإن نسبه وجوداتها إلى الوجود المطلق الذى هو مرتبه ظهوره و نسبه تقومها به كنسبه الماهيه إلى مقوماتها بحسب شيئيه الماهيه و تقويمها إياها بوجه و الحاصل أن وجوداتها مضافه إليه تعالى أولا- لأن نسبه الشى ء إلى فاعله بالوجود و إلى قابله بالإمكان كما قال أمير المؤمنين ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و إلى ماهياتها ثانيا لأن الكليات الطبيعيه و هى الماهيات موجوده أيضا و لو بواسطه الوجود وساطه فى العروض فإذا نظر إلى الوحده الحقه التى انطوت عندها الكثرات و أن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك- و أن الوجود عائد إليه و الملك له فالأثر أثره و إذا نظر إلى الكثره و أن لها وجودات و لو كانت عنه فالآثار آثارها فليحفظ المراتب و لا- سيما إذا نظر إلى كثره الآثار أو يتراءى شريه و مساءه فليعد من القوابل جنه و وقايه له تعالى و بالجمله الإيجاد تبع الوجود و الأثر يعرف صاحبه و لا يتوهم تركيب و تمزيج كما فى سابقه و قد مر ما يوضح هذا فارجع إليه، س قده

بـل بمعنى أن فعـل زيـد مع أنه فعله بـالحقيقه دون المجـاز فهو فعل الله بالحقيقه فلا حكم إلا لله و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم يعنى كـل حول فهو حوله و كـل قوه فهى قوته فهو مع غـايه عظمته و علوه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها- كما أنه مع غايه تجرده و تقدسه لا يخلو منه أرض و لا سماء كما فى قوله تعالى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبه الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبه الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الـذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيـد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيـد بالحقيقه لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شـئون الحق الأول فكـذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبه إليه بـالحقيقه لاـ بالمجـاز و الكـذب- فالإنسان فاعل لما يصـدر عنه و مع ذلك ففعله أحـد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحديه ذاته(۱) بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطه بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فالتنزيه و التقـديس يرجع إلى مقام الأحـديه التى يستهلك فيه كل شـى ء و هو الواحـد القهار الـذى ليس أحد غيره فى الدار و التشبيه راجع إلى مقامات الكثره و المعلوليه و المحامد كلها راجعه إلى وجهه الإحدى و له عواقب الاثنيه و المدائح و

۱- و ذلک أن الأسماء الواقعه على الوجودات الخاصه الإمكانيه و خواصها و أفعالها- متضمنه فى مفاهيمها لحدود عللها الناقصه من موضوع و ماده و زمان و مكان و غيرها و هى جهات النقص و الشين فالذى ينتسب إليه تعالى هو وجودها العارى عن وصمه النقص و العيب و القصور و أمـا أسـماؤها بمفاهيمها الماهويه مثلا فهى لا تتجاوز موضوعاتها الماديه الواقعه تحت التغير و الزوال و اعتبر ذلـک من نفسـک فإنـک إذا تصورت إنسانـا يأكل الخبز أو يشـرب الخمر- فهو و فعله معلولان لک و لفعله نسـبه إليه و نسـبه إليـک لكنه إذا نسب إليه وقع عليه اسم الفعـل بحـده فيقـال إنه يأكـل الخبز أو يشـرب الخمر و إذا نسب إليـک قيـل إنک أوجدت فعله كذاته و لم يقل إنک تأكل الخبز أو تشرب الخمر، ط مد ظله

التقـاديس و ذلـك لأـن شأنه إفاضه الوجود على كل موجود و الوجود كله خير محض- كما علمت و هو المجعول و المفاض و الشرور و الأعدام غير مجعوله و كذا الماهيات ما شمت رائحه الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس و الوجود الفائض عليه بما هـو وجود طـاهر العين و كـذا الكـافر نجس العين من حيث مـاهيته و عينه الثـابت لاـ من حيث وجوده لأـنه طـاهر الأصـل و إنما اختلطت الوجودات بالأعـدام و الظلمـات- لبعـدها عن منبع الجود و النور كالنور الشمسـى الواقع على القاذورات و الأرجاس- و المواضع الكثيفه فـإنه لاـ يخرج من النوريه و الصـفا بوقوعه عليها و لا يتصف بصـفاتها- من الرائحه الكريهه و غيرها إلا بالعرض فكذلك كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير و حسن ليس فيه شـريه(۱) و لا قبح و لكن الشريه و القبح من حيث نقصه عن التمام و من حيث منافاته لخير آخر و كل من هـذين يرجع إلى نحو عـدم و العـدم غير مجعول لأحد و الحمد لله العلى الكبير.

فهـذا حاصل الكلام فى تقرير هـذا المـذهب و معرفه النفس و قواها أشـد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس و القوى الحيوانيه و الطبيعيه كلهـا فعـل النفس كمـا هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقه لا بمعنى الشـركه بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى أفعال الفاعلين الصـناعيين أنه قد يقع الشـركه بين اثنين منهم فى فعل واحد كالخياطه و نحوه و لا شبهه فى أن المـذهب الرابع عظيم الجـدوى شديـد المنزله لو تيسـر الوصول إليه لأحـد ينال الغبطه الكبرى و الشـرف الأتم و به يندفع جميع الشبه الوارده على خلق الأعمال و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين

على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين

إذ ليس المراد منه- أن فى فعـل العبـد تركيبـا من الجبر و التفويض و لاـ أيضـا معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهه و اضطرار من جهه أخرى و لا أنه مضطر فى صوره الاختيار كما وقع

۱- فما فى دعاء الافتتاح ؛ و الخير بيـديك و الشـر ليس إليك فالسالبه سالبه بسـيطه محصـله و حاصل كلامه أنه لا بـد أن يبـدل الأرض غير الأرض و كذا السماوات فيبدل الناظر و النظر و المنظور حتى لا يسند إلى الخير المحض الشرور، س قده

فی عباره الشیخ رئیس الصناعه و لا أن العبد له اختیار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حیث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذی هو مختار و أن اختیاره بعینه اضطراره و قول القائل خیر الأمور أوسطها یتحقق فی هذا المذهب فإن التوسط بین الضدین قد یکون بمعنی الممتزج عن مکسور طرفیهما کالماء الفاتر الذی یقال لا حار و لا بارد مع أنه لیس بخارج عن جنسهما فهذا معنی قولهم أن التوسط بین الأضداد بمنزله الخلو عنها و قد یکون الجامع لها بوجه أعلی و أبسط من غیر تضاد و تزاحم بینهما- و هذا فی مثال الحراره و البروده کجوهر الفلک عند التحقیق فإنه مع بساطته یوجد فیه هذه الکیفیات الأربع علی وجه أعلی و أبسط مما یوجد فی هذا العالم لأن التی توجد منها أنما یفیض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعنی خیر من التوسط بالمعنی الأول فمثال المذهب الأول کالحراره الناریه و المذهب الثانی کالبروده المائیه و الثالث کالکیفیه التی فی الماء الفاتر و الرابع کحال الفلک عند التحقیق حیث لیست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جمیعا فأنت أیها الراغب فی معرفه الأشیاء بالتحقیق الساعی بسلوکه إلی نیل عالم التقدیس لا تکن ممن اتصف بأنوثه التشبیه المحض و لا بفحوله التنزیه الصرف و لا بخنوثه الجمع بینهما کمن هو ذو الوجهین بل کن فی الاعتقاد کسکان صوامع الملکوت الذین هم من العالین لیست لهم شهوه أنوثه التشبیه و لا غضب ذکوره التنزیه و لا خنوثه الخلط بین الأمرین المتضادین و إنما هم من أهل الوحده الجمعیه الإلهیه فإنه سبحانه عال فی دنوه دان فی علوه واسع برحمته کل شی ء لا یخلو من ذاته شی ء(1) من الذوات و لا من فعله شی ء من الأفعال و لا من شأنه شی ء من الشئون و لا من إرادته و مشیته شی ء من الإرادات و المشیات

۱- أشار بهذه الفقرات إلی توحید الذات و الصفات و الأفعال و أن الموحد لا بد أن یعتقد بتوحید الذات و الصفات أولا ثم بتوحید الأفعال ثانیا فلیقل لا هو إلا هو و لا إله إلا الله ثم لیقل لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و الأشعری یرید أن یوحد بزعمه بتوحید الأفعال- و لکن لم یأت البیت من بابه و لا فهم ثمرته فإنه أثبت ذواتا مستقله و لکن نفی آثارها و لوازمها و قذف نتائجها إلی غیرها فقال إنها محال صنع الله و إن تأثیراته تظهر فیها، س قده

و لأجل ذلک قال تعالی کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ و قال ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ- وَ لا خَمْسَهٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ و بذلک یظهر سر قوله وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی ففیه السلب و الإثبات من جهه واحده لأنه سلب الرمی عنه ص من حیث أثبت له- و کذا قوله قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ فنسب القتل إلیهم و التعذیب إلی الله بأیدیهم- و التعذیب هناک عین القتل فهذا ما عندی من مسأله خلق الأعمال التی اضطربت فیها أفهام الرجال و الله ولی التوفیق و الهدایه و بیده زمام التحقیق و الدرایه.

تمثیل فیه تحصیل

ما أشد إعانه و تیسیرا فی هذا الباب مطالعه کتاب النفس الإنسانیه فإنه نسخه مختصره- مطابقه لکتاب العالم الکبیر الذی کتبه أیدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمه- و کتب فی قلوبکم الإیمان فعلیک أن تتدبر فی کتاب النفس و تتأمل فی الأفعال الصادره عن قواها حتی یظهر لک أن الأفعال الصادره عن العباد هی بعینها فعل الحق لا- کما یقوله الجبری و لا کما یقوله القدری و لا- أیضا کما یقوله الفلسفی فانظر إلی أفعال المشاعر و القوی التی للنفس الإنسانیه حیث خلقها الله تعالی مثالا ذاتا و صفه و فعلا لذاته و صفاته و أفعاله- و اتل قوله تعالی وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ و

قول رسول الله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

فإن التحقیق عند النظر العمیق أن فعل کل حاسه و قوه من حیث هو فعل تلک القوه هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصره بلا شک لأنه إحضار الصوره المبصره أو انفعال البصر بها و کذلک السماع فعل السمع لأنه إحضار الهیئه المسموعه أو انفعال السمع بها فلا یمکن شی ء منهما إلا بانفعال جسمانی و کل منهما فعل النفس بلا شک لأنها السمیعه البصیره بالحقیقه لا کما اشتهر فی الحکمه الرسمیه- أن النفس تستخدم القوی فقط کمن یستخدم کاتبا أو نقاشا إلا أن الاستخدام هاهنا طبیعی و هناک صناعی و فی المشهور زیف و قصور فإن مستخدم صانع فعل لا یکون بمجرده صانعا لذلک الفعل فمستخدم البناء لا یلزم أن یکون بناء و کذا مستخدم الکاتب لا یلزم کونه کاتبا فکذا مستخدم القوه السامعه و الباصره لا یجب أن یکون

سمیعا و بصیرا مع أنا نعلم إذا راجعنا إلی وجداننا أن نفوسنا هی بعینها المدرک الشاعر- فی کل إدراک جزئی و شعور حسی و هی بعینها المتحرک بکل حرکه حیوانیه أو طبیعیه منسوبه إلی قوانا سیما القریبه من أفق عالم النفس و سنحقق فی مستأنف الکلام من مباحث النفس إن شاء الله العظیم فی إیضاح القول بأن النفس بعینها فی العین قوه باصره- و فی الأذن قوه سامعه و فی الید قوه باطشه و فی الرجل قوه ماشیه و هکذا الأمر فی سائر القوی التی فی الأعضاء فبها تبصر العین و تسمع الأذن و تبطش الید و تمشی الرجل شبه ما ورد فی الکلام القدسی

: کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده التی بها یبطش [و رجله التی بها یمشی]

فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه لا یخلو منها عضو من الأعضاء عالیا کان أو سافلا لطیفا أو کثیفا- و لا تباینها قوه من القوی مدرکه کانت أو محرکه حیوانیه کانت أو طبیعیه بمعنی أن لا- هویته للقوی غیر هویه النفس لأن وحده النفس ضرب آخر من الوحده(۱) یعرفه الکاشفون و هو یتهاظل للهویه الإلهیه فلها هویه أحدیه جامعه لهویات القوی و المشاعر و الأعضاء فیستهلک هویات سائر القوی و الأعضاء فی هویتها و یضمحل إنیاتها فی إنیتها عند ظهور هویتها التامه و عند قیام ساعه الموت التی هی القیامه الصغری علی جمیع الخلائق الموجوده فی العالم الصغیر و فی هذه النشأه الآدمیه الشخصیه ثم ینشأ

۱- هی الوحده الحقه الظلیه لأنها متعلمه بالأسماء التنزیهیه و التشبیهیه جمیعا و متصفه بصفات الطبائع فی مقام نازل کما أنها متصفه بصفات الروحانیین فی مقام شامخ فهی أصل محفوظ لجمیع القوی فلما کانت ظل الله تعالی و خلیفته و الخلیفه لا بد أن یکون بصفه المتخلف- فلها أیضا مقام إحدی و هو مقامها الکثره فی الوحده و هو مقامها الخفی و الأخفی الجامعه فیه لقواها بنحو أعلی و مقام ظهور و هو مقامها الوحده فی الکثره و تشأنها بشئون القوی بلا- تجاف عن مقامها التنزیهی ثم ینشأ النشأه الآخره بالنفخه الثانیه أی بعد ما أطفئت أنوارها بما هی متشتته- فی مجالی البدن المتفرقه بالنفخه الأولی الممیته لها أنشأت نشأتها الأخری فأحییت بحیاه النفس حیاه بسیطه و وجدت بوجودها وجودا واحدا جمعیا بالنفخه الثانیه المحییه لها الموجبه لقیامها عند النفس بعد ما کانت قائمه عند مواد البدن و المحال فبالنفخه الأولی تفنی وجوداتها الخاصه و تقبض و بالثانیه تبقی بعد الفناء بوجود واحد شامخ و تنهض، س قده

النشأه الآخره بالنفخه الثانيه فإذا هم قيام ينظرون و أشرقت أرض البدن الأخروى حينئذ بنور النفس كالحال فى القيامه الكبرى حذو القذه بالقذه و ذلک لأن النفس محيطه بقواها قاهره عليها منها مبتدؤها و إليها مرجعها و منتهاها كما أن النفس من الله مشرقها و إلى الله مغربها و كذلک جميع الموجودات كما بين منه يبتدى ء و إليه يصير أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

الفصل (۱۲) فى حل بقيه الشبه الوارده على الإراده القديمه و بعض الشبه الوارده على الإراده الحادثه

فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد

إذا كانت إراده الله(۱) على الوجه الذى بينه الحكماء و المحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته و عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الأتم و الجواب حسبما أشرنا إليه فى مباحث حدوث الأجسام و الطبائع الجسميه و كيفيه ارتباط الحوادث بالهويه الإلهيه

و منها أنه ورد فى كلامه تعالى

لا- يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فلو كان لشى ء من أفعاله عله غائيه أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جائزا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال و المنع عن طلب اللميه فى الكتاب و السنه و الجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفى التعليل و سلب الغايه عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعره و من يقتفى أثرهم بل المراد كما مرت الإشاره و التصريح عليه نفى مطلب لم فى فعله المطلق و فى أفعاله الخاصه بحسب الغايه الأخيره- لا بحسب الغايات القريبه و المتوسطه ككون الطواحن من الأسنان عريضه لغايه هى جوده المضغ و هى أيضا لغايه هى جوده الهضم الأول و هى لجوده الهضم الثانى و هلم إلى غايه هى تغذيه بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه و هى لغايه هى حصول

۱- منشأ الإشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذى هو عين الذات و استحاله انفكاك المعلول عن علته سواء سمينا هذا العلم إراده أو لم نسم فلا يندفع الإشكال بالقول بكون الإراده صفه فعل لا صفه ذات و هو ظاهر، ط مد ظله

المزاج الكامل و هو لغايه هی فیضان الكمال النفسی و غایته حصول العقل بالملكه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غایته الباری المتعالی و فی العلوم مثلا- كون علم اللغه و النحو لغایه هی علم المنطق و غایته أن یكون آله للعلوم النظریه غیر الآلیه- و تلك العلوم غیر الآلیه إذا أخذت علی الإطلاق فغایتها نفسها لأنها الغایه الأخیره لغیرها من العلوم الآلیه و إذا تمیزت و انفصل بعضها عن بعض فلا یبعد أن یكون بعضها غایه و بعضها ذا الغایه فإن مباحث الطبیعه و الحركه و الكون و الفساد غایتها مسائل ما بعد الطبیعه.

ثم مسائل العلم الكلی من ما بعد الطبیعه غایتها علم المفارقات و الربوبیات مطلقا- و غایتها علم التوحید و علم الإلهیه و أحوال المبدإ و المعاد و هذا العلم غایته من حیث العلم نفسه و غایته من حیث الوجود هی الوصول إلی جوار الله و القرب منه- و غایته الفناء فی التوحید و غایته البقاء بعد الفناء و لا غایه له و هو غایه الغایات و نهایه المقامات فإذن لا لمیه لشی ء من أفعاله من حیث كونه فعلا- له علی الإطلاق و من حیث كونه آخر الأفعال و لكن لا فاعلیه المخصوصه البعیده منه أو المتوسطه أغراض و غایات و لمیات مترتبه منتهیه كلها إلی من هو غرض الأغراض و غایه الأشواق و الحركات بنفس ذاته الأحدیه الحقه من كل جهه.

و منها أنه لو كان الكل بإراده الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا

و لذلك قد ورد فی الحدیث الإلهی

: من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشكر علی نعمائی فلیخرج من أرضی و سمائی و لیطلب ربا سوای

علی أن الرضا بالكفر و الفسق كفر و فسق و

قد ورد و صح عن الأئمه ع: أن الرضا بالكفر كفر

و قال تعالی وَ لا- یَرْضی لِعِبادِهِ الْكُفْرَ و أجاب عنه الشیخ الغزالی و غیره كالإمام الرازی بأن الكفر مقضی لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا یكون نفس القضاء فنحن نرضی بالقضاء لا بالمقضی(۱) و استصوبه جماعه من الصوفیه كصاحب العوارف

۱- فإن القضاء هو العلم الفعلی و المقضی هو المعلوم و لكل منهما حكم لیس للآخر- أ لا تری أنه یصح أن یقال علمه تعالی بالأشیاء عین ذاته و لا یصح أن یقال الأشیاء عین ذاته و كذا علمه بالأشیاء واحد و لكن الأشیاء كثیره، س قده

و المولى الرومى و زيف هـذا الجواب جماعه من البارعين فى العلم منهم المحقق الطوسى فى نقـد المحصل حيث قال و جوابه بـأن الكفر ليس نفس القضاء و إنما هو المقضى ليس بشى ء فإن قول القائل(۱) رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من صفات الله إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفه و هو المقضى و الجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هـذه الحيثيه كفر و قال أستادنا السيد الأكرم دام عمره و مجده الفرق بين القضاء و المقضى هناك لا يرجع إلى طائل- أ ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا إلى اعتبار القضاء و لا من هـذه الحيثيه ليس هو اعتبارا للمقضى فإذن إنما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب و الكفر ليس هو بمقضى بالذات- و لم يتعلق به القضاء بالذات بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيره لا من حيث هو كفر فإذن إنما يجب الرضاء به من تلك الحيثيه لا من حيث هو كفر و إنما الكفر الرضاء بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيره لنظام الوجود- انتهى كلامه زيد إكرامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به(۲) نفس النسبه الحكميه

۱- ظاهر كلامه قدس سره أنه لا يناقش فى أن هناك قضاء غير المقضى و هو العلم السابق الذى هو صفه الذات و أنه غير المقضى و إنما يناقش فى كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذاك المعنى بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضى لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السخط الذى يقابله و الذى يتعلق به السخط و الشكايه و نحوهما هو الأمر الكونى الذى هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذى تقدم و لذلك اضطر قده إلى تحليل المقضى ثانيا إلى قضاء و مقضى و فرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب و المذموم فقال إن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحيثيه كفر فالكفر من حيث إن لوجوده نسبه إليه تعالى مصداق للقضاء و لا بهذه النسبه مقضى و بهذا التقرير يندفع بعض ما سيورده المصنف قدس سره عليه، ط مد ظله

۲- لما كان كلام السيد قده أن اعتبار المقضى راجع إلى اعتبار القضاء مبنيا على كون القضاء بمعناه المصدرى و المصدر معتبر فى المشتق بين أن المراد بالقضاء فى كلامهم ليس المعنى المصدرى النسبى بل وجود صور الأشياء إلى آخره فمرادهم حينئذ الرضا بالأكوان السابقه للأشياء و عدم الرضا بالكون الدنيوى لأن الدنيا ملعونه مردوده من قبل الله و فى نظر أهل الله و كلامه قدس سره ناص على أن مرادهم القضاء السابق و أن هذا العالم بشراشره مقضى و غير مرضى مطلقا بما هو مشوب بالماده الظلمانيه و التمدد و التجدد أو غير المرضى متحقق فيه كالأمور المستقبحه و لكن مقصوده أنا فى مندوحه من الجواب حيث إن الرضا و الكراهه لكل منهما متعلق و لا حاجه إلى تدقيقات هؤلاء المحققين و أما إذا استونف الإشكال الآخر بأن الوجود خير فكيف يكون أمور هذا العالم غير مرضيه فيقال فى دفعه أن الكراهه تتعلق فى الأمور المستقبحه بماهياتها بل بأعدامها لا غير و كلامهم يسع القضاء العينى أيضا كما هو مصطلح السيد الداماد قده كما نقل عنه فى مبحث المثل من السفر الأول و لو حمل القضاء على الأعم من القدر فالقدر العينى يطلق كثيرا على الوجود العينى فيدخل وجودات هذه الأشياء بما هى أنوار و علوم و وجهها إلى الله فى كونها متعلقات الرضا أيضا و على ما ذكره قدس سره أيضا يمكن أن تكون مرضيه بما هى رقائق الحقائق و متدليات بها، س قده

الإيجابيه أو السلبيه و لا- شبهه أنها من باب الإضافات و قد يراد به صوره علميه يلزمها تلك النسبه و هكذا العلم و القدره و الإراده و أشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لأن المعانى النسبيه تابعه لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضى أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضى و لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا و المقضى شرا و أما على المعنى الثانى فقضاء الله تعالى عباره عن وجود صور الأشياء الموجوده- فى هذا العالم الأدنى جميعا فى عالم علم الله على وجه مقدس عقلى شريف إلهى خال عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمكانات و لا- شبهه فى أن لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما بإزائه فى ذلك العالم الإلهى من جهه وجوديه هى عله صدوره و مبدأ تكونه و هو لكونه فى عالم الإلهيه خير محض لا يشوبه شريه لأن عالم الأمر كله خير و الشر لا يوجد إلا فى عالم الخلق لمخالطه الوجود بالأعدام و الظلمات و لذلك قال تعالى قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ حيث جعل الشر فى ناحيه الخلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء و المقضى و استقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى و أما ما ذكره ناقد المحصل أن قول القائل رضيت

بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من الصفات ففيه أن القضاء الإلهى ليس من قبيل النعوت(۱) و الأعراض بل هى أصول الذوات و الجواهر و لا- نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه و أيضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحيثيه كفر ففيه أن علمه لما كان فعليا(۲) فكل جهه وجوديه فى شى ء من هذا العالم فهى بعينها هى حيثيه معلوميته له فكما أن ذاته تعالى و علمه بالأشياء شى ء واحد بلا تغاير فى الذات و لا فى الاعتبار فكذا حيثيه كون الأشياء موجوده فى أنفسها و حيثيه كونها معلومه له مرتبطه به شى ء واحد من غير تغاير هذا.

و مما يؤكد ما ذكرناه و ينور ما قررناه أنك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل فى نفسك صوره الكفر و صوره السواد فلا- تكفر به و لا- يسود به وجه قلبك لأن صوره الكفر فى الذهن ليس بكفر مذموم و لا صوره السواد فيه سواد كسواد الخارج- فكذلك الأمر فى هذا المقام فأتقن و لا تقع فى مزال الأقدام.

و مما يدل أيضا على أن مبادى ء الأشياء الشريه(۳) و الأمور المئوفه و المستقبحه

۱- و فيه أن القضاء بأى معنى فسر من أوصافه تعالى و هو القاضى فإن فسر بالعلم الذاتى كان من أوصاف الذات و إن فسر بوجود الأمر الكونى من حيث نسبته إليه تعالى و مصداقيته للحكم و القضاء كان من صفات الفعل، ط مد ظله

۲- و فيه أن الظاهر أن مراد المحقق الطوسى قده بقوله لا- من هذه الحيثيه- هى الأوصاف و الأفعال الكونيه بعناوينها المنسوبه إلى موضوعاتها فإنها من هذه الحيثيه لا- تنسب إليه تعالى و لا تكون ناعته له مثلا حراره النار و بروده الثلج تنسبان من حيث وجودهما إليه تعالى و تنعتانه فله تعالى وجودهما و هو موجدهما و أما هما بعنوانهما الكونى فإنما تنسبان إلى النار و الثلج و تنعتانهما فالنار حاره و الثلج بارد و هو سبحانه منزه عن هذه النسبه و الاتصاف و الحق أن الأجوبه الثلاثه صحيحه كل بوجه، ط مد ظله

۳- تنظير و تنوير للمقام بأن كون المقضى غير مرضى و مباديه و هى الصور القضائيه مرضيه لا غرو فيه كما أن الأشياء الشريه مستقبحه و مباديها عند العالمين بعلم الأسماء هى الأسماء- و هى عندهم أرباب الأنواع بل أرباب العقول العرضيه التى هى عند الإشراقيين أرباب الأنواع و كلها حسنى، س قده

التی توجد فی عالم المواد و الأجرام لا یلزم أن یکون فیها شریه أو نقص أو آفه- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالیه القهریه له کالمنتقم و الجبار و القهار هی أسباب وجود هذه الأشرار و الشرور کالکفره و الشیاطین و الفسقه- و طبقات الجحیم و أهلها کما أن الأسماء الجمالیه اللطیفه کالرحمن الرحیم الرءوف اللطیف هی مبادی ء وجود الأخیار و الخیرات کالأنبیاء و الأولیاء ع و المؤمنین و طبقات الجنان و أهلها حتی قالوا إن الشیطان اللعین مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالی حکایه عنه فبما أضلنی(۱) و قوله فَبِما أَغْوَیْتَنِی فالمتضادات و المتعاندات و المتخاصمات فی عالم التفرقه و الشر و التضاد متوافقات متصالحات فی عالم الوحده الجمعیه الخیریه

و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلقت به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور

و إن لم یعلم وجوده و لم تتعلق به إرادته و قضاؤه فهو ممتنع الصدور فکیف یکون فعل العبد مقدورا له و أجیب عنه بالنقض و الحل أما النقض- فلجریان مثله(۲) فی حق الله فی إرادته للأکوان الحادثه سیما عند من أثبت له إراده متجدده و أما الحل فقال صاحب المحصل و من یحذو حذوه من أتباع الشیخ الأشعری أن الجواب عن هذا الإشکال الوارد علی الکل أن الله لا یسأل عما یفعل و قد سبق حال ما ذکره و قال العلامه الطوسی ره فی نقده لو کان ذلک مبطلا لقدره العبد و اختیاره فی فعله لکان أیضا مبطلا لقدره الرب و اختیاره تعالی فی فعله فإنه کان فی الأزل عالما بما سیفعله فیما لا یزال ففعله فیما لا یزال إما واجب أو ممتنع و الجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم و حینئذ لا یکون مقتضیا للوجوب و الامتناع فی المعلوم و هذا الجواب بظاهره غیر صحیح(۳) لأن القول بتابعیه

۱- لا یخفی علیک أنه لم یرد فی الکتاب المجید فبما أضلنی نعم قد ورد فَبِما أَغْوَیْتَنِی و لکنه حکایه عن قول إبلیس لعنه الله فلا یکون دلیلا علی ما ادعوه، اد

۲- أی لا بعینه کما فی النقض الذی ذکره العلامه فی نقد المحصل و جریان مثله هو- أنه إن علم الله وجود الحادث الیومی کزید مثلا و تعلقت به إرادته لکان قدیما لعدم جواز التخلف- و إلا امتنع وجوده و هکذا فی نفس إرادته الحادثه یرد بالتعلق و عدمه، س قده

۳- و یمکن إرجاعه إلی ما سیذکره المصنف قده من الجواب فإن العلم الإلهی أنما تعلق بالأشیاء علی ما هی علیها فالفعل الاختیاری أنما تعلق به العلم و الإراده الإلهیان بما هو مستند إلی القدره و الاختیار و مترتب علی ذلک و لعله قدس سره لذلک قال بظاهره غیر صحیح، ط مد ظله

العلم للمعلوم(۱) لا یجری إلا فی العلوم الانفعالیه الحادثه لا فی العلم القضائی الربانی لأنه سبب وجود الأشیاء و السبب لا یکون تابعا للمسبب و لعل ذلک المحقق الناقد إنما ذکر ذلک الجواب نیابه عن المعتزله القائلین بثبوت الأشیاء بحسب شیئیتها فی الأزل.

فالحق فی الجواب أن یقال إن علمه و إن کان سببا مقتضیا لوجود الفعل من العبد لکنه إنما اقتضی وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختیاره(۲) لکونها من جمله أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه فکما أن ذاته تعالی عله فاعله لوجود کل موجود و وجوبه و ذلک لا یبطل توسیط العلل و الشرائط و ربط الأسباب بالمسببات فکذلک فی علمه التام بکل شی ء الذی هو عین ذاته کما فی العلم البسیط و العقل الواحد أو لازم ذاته کما فی العلم المفصل و العقول

۱- و قال فی التجرید العلم تابع بمعنی أصاله الموازنه فی التطابق و عند العرفاء تابعیه العلم أنما هی فی التعین و التلون لکونه نورا لا لون له، س قده

۲- و هذا کاف فی کون الفعل اختیاریا لأن الفعل الاختیاری هو الفعل الذی هو مسبوق بالاختیار لا ما هو اختیاره مسبوق بالاختیار فمع کون الاختیار لیس بالاختیار یکون الفعل مسبوقا بالاختیار و القدره صدور الفعل عن علم و مشیه ففعلک قد سطر فی الألواح القضائیه و القدریه مع أسبابه أی سطر قدرتک و إرادتک و اختیارک أولا ثم فعلک عقیبها فکما فعلک حتم إذ جری به القلم و استطر به اللوح فکذا اختیارک حتم لأن العله واحده و إنما یحقق هذا اختیارک إذ لیس هذا الاختیار مما یمکن أن یکون فیک و أن لا یکون بل حتم لازم أن یکون. و أیضا کما أن الوجود وجودک فالاختیار اختیارک و إن تنف عن نفسک الاختیار فانف وجودک و إنیتک عنک و إلا فنفی الصفات و اللوازم و الآثار و إثبات الموصوف و الملزوم شی ء غریب- وجودک ذنب لا یقاس به ذنب- گر خرابم کنی ای عشق چنان کن باری که نباید دگرم منت تعمیر کشید ، س قده

الکثیره و العجب من إمام الباحثین المناظرین کیف جری الحق علی لسانه و رجع عن إصراره علی نصره مذهب الأشعری من إبطال القول بالعله و المعلول فقال فی المباحث المشرقیه و اعلم أنک متی حققت علمت أن النکته فی مسأله القدم و الحدوث- و الجبر و القدر شی ء واحد و هو أن الشی ء متی کانت فاعلیته فی درجه الإمکان و الجواز استحال أن یصدر عنه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمه هی العمده فی المسألتین ثم إن فاعلیه الباری لما استحال أن یکون وجوبها بسبب منفصل وجب أن یکون وجوبها لذاته و متی کانت فاعلیته لذاته وجب دوام الفعل و أما فاعلیه العبد فلما استحال أن یکون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعلیته لا جرم وجب استنادها إلی ذات الله و حینئذ فیکون فعل العبد بقضاء الله و قدره فإن قیل إذا کان الکل بقدره فما الفائده فی الأمر و النهی و الثواب و العقاب و أیضا إذا کان الکل بقضاء الله و قدره کان الفعل الذی اقتضی القضاء وجوده واجبا و الذی اقتضی القضاء عدمه ممتنعا و معلوم أن القدره لا تتعلق بالواجب و الممتنع فکان یجب أن لا یکون الحیوان فاعلا- للفعل و الترک بالقدره لکنا نعلم ببدیهه العقل کوننا قادرین علی الأفعال فبطل ما ذکرتموه فالجواب أما الأمر و النهی(1) فوقوعهما أیضا من القضاء و القدر و أما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعه بالقضاء فإن الأغذیه الردیه کما أنها أسباب الأمراض الجسمانیه کذلک العقائد الفاسده و الأعمال الباطله- أسباب الأمراض النفسانیه و کذلک القول فی جانب الثواب و أما حدیث القدره- فوجوب الفعل لا ینافی کونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدره و المعلول لا ینافی العله بل متی کان وجوبه لا- لأجل القدره فحینئذ یستحیل أن یکون مقدورا بالقدره و الذی یدل علی صحه ما ذکرناه أن أصحاب هذا القول یقولون

۱- الأولی أن یقال الأمر و النهی أنما هما لتحصیل هذا النظر حالا و مقاما لا مقالا فقط و عیانا و حقا لا بیانا فحسب کما أن أخذ الدنیا لترکه و الجواب الآخر أن أفعال العباد و إن کانت بقدره الله تعالی فهی بقدرتهم أیضا کما مر و سیقول عند قوله و أما حدیث القدره فلا یلزم توجیه الأمر و النهی إلی غیر القادر، س قده

إنه يجب على الله إعطاء الثواب(۱) و العوض للآلام فی الآخره و الإخلال بالواجب يـدل إما على الجهل و إما على الحاجه و هما محالاـن على الله و المـؤدی إلی المحـال محـال فيسـتحيل من الله أن لاـ يعطی الثواب و العوض و إذا اسـتحال عـدم الإعطـاء لزم وجوب الإعطاء فإذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذی ذكرناه لا يمنع كونه مقـدورا انتهی كلاـمه بألفاظه و هو أقرب إلی نيل الحق من سائر ما أورده فی كتبه و مؤلفاته و ليس فی هـذه المرتبه ما ذكره فی كتاب المحصل من قوله مسأله الإرادات تنتهی إلی إراده ضروريه دفعا للتسلسل و ذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلی قضاء الله و قدره فقال الناقد المحقق أقول قبل اسـتناد الكل إلی قضاء الله إما أن يكون بلا توسط فی الإيجاد للشی ء أو يكون بتوسط و الأـول لاـ يقتضـی انتهـاء الإرادات إلی إرادته و الثانی لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القـدره و الإراده سواء كانت تلك القدره و الإراده من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شی ء آخر فإذن من قضاء الله و قدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله و لا يندفع هذا إلا بإقامه البرهان على أن لا مؤثر فی الوجود إلا الله انتهی.

أقول الفرق متحقق بين قولنـا لاـ موجود إلاـ و الحق مؤثر فيه و عله قريبه لإيجـاده بلاـ توسـط و بين قولنـا لا مؤثر فيه إلا الله(۲) و الأول هو الصـحيح دون الثانی لما مضـی فی الفصل السابق أن حيثيه نسـبه الفعل إلی العبد هی بعينها حيثيه نسبته إلی الرب و أن الفعل صادر من العبد من الوجه الذی هو صادر من الرب.

و بالجمله تحقيق هذه المسأله الشـريفه و هی توحيد الأفعال من عظائم المسائل الإلهيه و لم يتيسر لأحد من الحكماء و غيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم

۱- لا يـذهب عليك أن هـذا الواجب بمعنی ما يذم تاركه و الواجب الذی ينافی كونه مقدورا ما يقابل الممكن و الممتنع و أين هذا من ذاك، س قده

۲- لأن هذا لا يأبی عن التوسط و لا عن كون حيثيتی النسبتين متغايرتين بخلاف الأول، س قده

لـذلک کمـا نقله العلامه الطوسی فی شـرح الإشـارات من أن الکـل متفقـون علی أن الوجـود معلول له علی الإطلاـق إلاـ لمن انکشف و تبین له بالبرهان القطعی و النور القدسـی مسأله توحید الذات و أنی ذلک لأحد من عرفناه و نظرنا إلی کتبه و کلامه- متصفحین مفتشین.

و منها أن الإراده الإنسانیه إذا کانت وارده علیه من خارج بأسباب و علل منتهیه إلی الإراده القدیمه

فکانت واجبه التحقق سواء أرادها العبـد أم لم یرد(۱) فکان العبد ملجئا مضـطرا فی إرادته ألجأته إلیها المشیه الواجبیه الإلهیه- وَ مـا تَشـاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشـاءَ اللَّهُ* فالإنسـان کیف یکون فعله بإرادته حیث لا یکون إرادته بإرادته و إلا لترتب الإرادات متسلسـله إلی غیر نهایه و الجواب کما علمت من کون المختار ما یکون فعله بإرادته(۲) لا ما یکون إرادته بإرادته و إلا لزم أن لا یکون إرادته عین ذاته و القادر ما یکون بحیث إن أراد الفعل صـدر عنه الفعل و إلا فلا لا ما یکون- إن أراد الإراده للفعل فعل و إلا لم یفعل علی أن لأحد أن یقول إن إراده الإراده کالعلم بالعلم و کوجود الوجود و لزوم اللزوم من الأمور صحیحه الانتزاع و یتضاعف فیه جواز الاعتبار لا إلی حد لکن ینقطع السلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلی(۳) هناک فی الخارج.

و أما ما ذکره فی الجواب سیدنا المفخم و أستادنا الأکرم دام ظله العالی من

۱- تعبیر عجیب إذ فرض کون إراده لم یردهـا الإنسـان إراده إنسـانیه غیر معقول لکن مراد المستشـکل بهـذه التسویه قطع رابطه الإنسان و الإراده و بالجمله رابطه العلیه و المعلولیه- و إسناد وقوع الأفعال بعد فواعلها إلی عاده الله، ط مد ظله

۲- قد عرفت بما قدمنا أن الفاعل المجبر أیضا لا یخلو فعله عن إراده فالأولی فی البیان وضع الاختیار موضع الإراده، ط مد ظله

۳- هـذا هو الفـارق بین مـا ذکره قـدس سـره بقوله علی أن لأحـد إلـخ و بین مـا ذکره السـید قـده فإنه حکم بأن الإراده بالإراده المتقدمه بالذات و هکذا فی لحاظ التفصیل و أن امتناع التقدم و التأخر بالذات أنما هو فی المتصلات، س قده

قوله هـذا الشـك مما لم يبلغنى عن أحـد من السـابقين و اللاـحقين شـى ء فى دفـاعه و الوجه فى ذلـك أنه إذا انساقت العلل و الأسباب المترتبه المتأديه بالإنسان إلى أن يتصور فعلا- و يعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق إليه لا محاله فإذا تأكد هيجان الشوق و اسـتتم نصـاب إجمـاعه تم قوام الإـراده المسـتوجبه اهتزاز العضـلات و الأعضـاء الأـدويه فـإن تلـك الهيئه الإراديه حاله شوقيه إجمـاليه للنفس بحيث إذا مـا قيست إلى الفعل نفسه و كان هو الملتفت إليه بالـذات كانت هى شوقا إليه و إراده له و إذا قيسـت إلى إراده الفعـل و كـان الملتفت إليه هى نفسـها لا نفس الفعل كانت هى شوقا و إراده بالنسـبه إلى الإراده من غير شوق آخر و إراده أخرى جديـده و كذلك الأمر فى إراده الإراده و إراده إراده الإراده- إلى سائر المراتب التى فى اسـتطاعه العقل أن يلتفت إليهـا بالـذات و يلاحظهـا على التفصـيل فكـل من تلك الإرادات المفصـله يكون بالإراده و هى بأسـرها مضـمنه فى تلك الحاله الشوقيه الإراديه و الترتب بينها بالتقدم و التأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلك الحاله الإجماليه بهيئتها الوجدانيه فإن ذلك أنما يمتنع فى الكميه الاتصاليه و الهويه الامتـداديه لا غير فلذلك بان أن المسافه الأينيه يسـتحيل أن تنحل إلى متقدمات و متأخرات بالذات هى أجزاء تلك المسافه و أبعاضها بل إنما يصح تحليلها- إلى أجزائها و أبعاضها المتقدمه و المتأخره بالمكان.

فـأقول فيه أولاـ إن التحليل العقلى للشـى ء الموجب بحكم العقل بأن الخارج بالتحليل متقـدم على ذلك الشـى ء أنما يجرى فى أمور لها جهه تعـدد بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر و جهه وحـده فى الواقع كأجزاء الحـد من الجنس و الفصل- فى الماهيه البسـيطه الوجود كالسواد مثلا فإن للعقل أن يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسـيا كاللونيه و جزءا فصـليا كالقابضـيه للبصـر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما فى ظرف التحليل على الماهيه المحدوده بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد و أما فى غيرها فالحكم بتعدده و تفصـيله إلى ما يجرى مجرى الأجزاء له ليس إلا مما يخترعه العقل من غير حاله باعثه إياه بحسب الأمر فى نفسه.

و أما ثانيا فيلزم عند التحليل و التفصيل لها و بحسبهما اجتماع المثلين بل الأمثال

فی موضوع واحد و هو ممتنع إذ لا ـ امتیاز لها فی الماهیه و لا فی اللوازم و لا فی العوارض المفارقه و لا فی الموضوع و أیضا قد تقرر أن أفراد ماهیه واحده لا یکون بعضها عله لبعض(۱) إذ لا أولویه لبعض فی ذاتها.

و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جمیع الإرادات بحیث لا یشذ عنها شی ء منها و نطلب أن علتها أی شی ء هی فإن کانت إراده أخری لزم کون شی ء واحد خارجا و داخلا- بالنسبه إلی شی ء واحد بعینه هو مجموع الإرادات و ذلک محال و إن کان شیئا آخر لزم الجبر فی الإراده و هذا هو الحق فلیعول علیه فی دفع الإشکال کما مر.

و مما یؤید هذا و یوضحه تحقیقا و یزید تأکیدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابی فی الفصوص فإن ظن ظان أنه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء استکشف عن اختیاره هل هو حادث فیه بعد ما لم یکن أو غیر حادث فإن کان غیر حادث فیه لزم أن یصحبه ذلک الاختیار منذ أول وجوده و لزم أن یکون مطبوعا علی ذلک الاختیار لا ینفک عنه و لزم القول بأن اختیاره یفیض فیه من غیره و إن کان حادثا و لکل حادث محدث- فیکون اختیاره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن یکون هو أو غیره فإن کان هو نفسه فإما أن یکون إیجاده للاختیار بالاختیار و هذا یتسلسل إلی غیر النهایه أو یکون وجود الاختیار فیه لا بالاختیار فیکون مجبورا علی ذلک الاختیار من غیره و ینتهی إلی الأسباب الخارجه عنه التی لیست باختیاره فینتهی إلی الاختیار الأزلی الذی أوجب الکل علی ما هو علیه فإنه إن انتهی الکلام إلی اختیار حادث عاد الکلام من الرأس فبین من هذا أن کل کائن من خیر و شر یستند إلی الأسباب المنبعثه عن الإراده الأزلیه انتهی بألفاظه و قال الشیخ الرئیس فی الفن الثالث من طبیعیات الشفاء و جمیع

۱- هذا إلزامی بناء علی أصاله الماهیه کما هو مذهب السید قدس سره أو برهانی فی المتواطی ء و أن هنا فی الحقیقه إراده واحده بالشخص و أما علی مذهب المصنف قدس سره من أصاله الوجود فالوجود حقیقه واحده مقوله بالتشکیک مرتبه منها عله و مرتبه منها معلول بل جاز عنده کون أفراد نوع واحد بعضها مجردا و بعضها مادیا، س قده

الأحوال الأرضيه منوطه بالحركات السماويه و حتى الاختيارات و الإرادات فإنها لا محاله أمور تحدث بعد ما لم تكن و لكل حادث بعد ما لم يكن عله و سبب حادث- و ينتهى ذلك إلى الحركه و من الحركات إلى الحركه المستديره فقد فرغ من إيضاح هذا- فاختياراتنا أيضا تابعه للحركات السماويه و الحركات و السكونات الأرضيه المتوافقه- على اطراد متسق يكون دواعى إلى القصد و بواعث عليه و يكون هذا هو القدر الذى أوجبه القضاء و القضاء هو العقل الأول الإلهى(۱) الواحد المستعلى على الكل الذى منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه و قال فى أول العاشره من إلهيات الشفاء إن مبادى ء جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم يكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إراده لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إراده متسلسله فى ذلك إلى غير النهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه- و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه(۲) فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادى ء إيجابها

۱- أى باعتبار الصور الموجوده فيه لأن العقل محل القضاء كما أن النفس المنطبعه محل القدر و قد يطلق القضاء على نفس العقل أيضا و يمكن أن يكون مراد الشيخ التعقل الأول و الأوليه إضافيه فيكون القضاء نفس الصور العقليه المقدسه و يمكن أن يكون المراد التعقل العنائى مجازا و العنايه هى الصور المرتسمه فى الذات عندهم بل يمكن أن يكون المراد العقل البسيط و العلم الكمالى الإجمالى و لكن أطلق تجوزا أيضا و لعلى كنت رأيت إطلاق القضاء الإجمالى على هذه المرتبه من العلم فى كلام السيد المحقق الداماد قده، س قده

۲- كمصادفه الحجر الذى يهوى فى طريقه رأس زيد الذى تحركه إرادته إلى مهبط الحجر اتفاقا فيشج و كحدوث أمر اتفاقى من تحريك طبعين أو إرادتين ثم إن الاتفاق قد حقق أنه بالنظر الجليل و أما بالنظر إلى الأسباب المتراقيه إلى المبدإ و فى النظام الكلى فليس إلا الضروره و اللزوم كما أن الإمكان الذى يكون الاتفاق نظيرا له أنما هو بالنظر إلى الماهيه من حيث هى و أما بالنظر إلى الوجود و علتها فليس إلا الوجوب ثم إن الشيخ لم يتعرض للمبادى ء القسريه لأن القاسر أيضا إما طبع و إما إراده، س قده

منزل من عنـد الله و القضاء من الله هو الوضـع(۱) الأول البسـيط و التقـدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب(۲) اجتماعات من الأمور البسيطه التى تنسب من حيث هى بسيطه إلى القضاء و الأمر الإلهى الأول انتهى كلامه.

و منها أن الكل إذا كان بعلم الله و إرادته و قضائه

كـان كل جزء من أجزاء النظام و كل ذره من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس إلى الإراده القـديمه- حتمى الثبوت فى علمه مجزوما به فى قضائه فما معنى التردد المنسوب إليه فى قوله-

: ما ترددت فى شى ء أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن

و هـذا من غوامض المشـكلات على من التزم من أهـل النظر الجمع بين القوانين العقليه و الأحكام الشـرعيه- و لم يأت أحـد من العلماء بشـى ء يشـبع و يغنى فى هذا المقام إلا أن أسـتادنا دام ظله العالى ذكر وجها قريبا أن التردد فى أمر يكون بسبب تعارض الداعى المرجح فى الطرفين- فأطلق المسـبب هناك و أريد السـبب و مغزى الكلام أن قبض روح المؤمن بالموت- خير بالقياس إلى نظـام الوجـود و شـر من حيث مسـاءته و بعبـاره أخرى وقـوع الفعـل- بين طرفى الخيريه بالـذات و لزومه للخيرات الكـثيره و الشـريه بالعرض و بالإضافه إلى طائفه من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيريه يـدعو إلى فعل الفعل و الشـريه إلى تركه ففى ذلك انسياق إلى تردد ما فإذن المعنى ما وجدت شريه فى شى ء من الشرور بالعرض اللازمه لخيرات كثيره فى أفاعيلى مثل شريه مساءه عبدى المؤمن من جهه الموت و هو من الخيرات الواجبه فى الحكمه البالغه الإلهيه انتهى.

۱- المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوى لأن الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعه فيه و البساطه من وجهين أحدهما من جهه الوجود الواحـد البسـيط إذ الكـل كانت موجوده بوجود واحـد و ثانيهما من جهه أن كل واحـده من الصور موجوده هناك صرفا بسيطا غير مخلوطه بالكثرات كما فى الصور القدريه، س قده

۲- بفتـح الجيم و إنمـا زاد لفظه كـان لأن هيئه الاجتماع أمر اعتبارى و أيضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فإن وجودها واحد فالاجتمـاع الـذى هنـاك كأنه منشأ الاجتماع الـذى فى الصور القـدريه من الشـكل الخاص و المكان الخاص و الزمان الخاص و غيرها، س قده

أقول مـا ذكره لم يـدفع به الإشـكال بـل صـار أقوى إذ لم يزد فى بيـانه إلاـ أن أثبت فى نفس الفعل تعارضا بين طرفى وجوده و عـدمه و جانبى إيجاده و تركه بحسب الـداعى فهاهنا إن لم يترجـح أحـد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيـح من غير مرجح و إن ترجـح و الله عـالم بـذلك الرجحـان فيجب صـدوره عن علمه فلاـ تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع و كان صـدوره حتما مقضـيا و الـذى سـنح لهـذا الراقم المسـكين أن وجود هـذا الأشـياء الطبيعيه الكونيه وجود تجـددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعه الجوهريه و كل أمر تـدريجى الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضه مسبوقا بإمكان اسـتعدادى سابق على تحققه و ذلك الإمكـان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو اسـتعداديا معناه لا ضـروره الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسـب نفس مرتبه الماهيه السابقه على وجودها سبقا ذاتيا من جهه الماهيه كما فى الإمكان الذاتى أو بواسطه وجود أمر فى ماده الشى ء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجـدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود كالحركه عند الجمهور و الطبيعه الجسمانيه عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات و قوى لأنه ضعيف الوجود يتشابك الوجود و العدم فى هذا النحو من الكون و هو مع ذلـك واجب الفعليه و الحصول من السـبب المقتضـى لحصوله إلاـ أن وجوبه وجوب الإمكان و فعليته فعليه القوه.

إذا تقرر هـذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشـياء الواقعه فى هذا العالم من مراتب علمه التفصـيلى فهى علوم له بوجه و معلومات له بوجه فكـل منهمـا بمـا هو علم تردد فى العلم و بما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانيه سـيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانات و الترددات أكثر أنواعا و أعدادا لكونها ذات أكوان و أنحاء كثيره فى الوجود بحسب الأكوان الجماديه و النباتيه و الحيوانيه و الأـطوار التى بعـدها إلى أن يخلص من الاسـتحالات و التقلبات الوجوديه إلى جانب القـدس و عالم البقاء و الثبات بقوه إلهيه قـابضه للأـرواح و النفوس عن أبـدانها جـاذبه بخوادمهـا و أعوانها للطبائع و الصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكريه صوره شى ء

عن مادتها فتصير معقوله مجرده بعد ما كانت محسوسه ماديه فهكذا شأن ملك الموت- و هو ملك مقرب إلهى فى نزع الأرواح و النفوس و شأن أعوانه و سدنته فى جذب الطبائع و الصور و هذه الاستحالات و التكونات(۱) كما أنها تقع فى عالم المواد الكونيه كذلك تقع فى عالم النفوس المنطبعه السماويه التى هى كتاب المحو و الإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور العلميه الجزئيه فى ألواح تلك النفوس فهى قابله للمحو غير محفوظه عن النسخ و التبديل كام الكتاب لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و هو الإمام المبين و اللوح المحفوظ عن المحو و التغيير و فيه جميع الأشياء المتخالفه الذوات فى الخارج المتضاده الصور فى الكون على وجه عقلى نورانى مقدس عن التخالف و التضاد كما قال تعالى وَ لا حَبَّهٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات و التجددات و العوارض و النقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئيه و الطبائع الكونيه- لا تقدح فى ارتباطها إلى الحق الأول و عالم الأحديه و فى إثبات الإراده القديمه الإلهيه- المصونه عن الإمكان و العلم القديم الحق المنزه عن وصمه الظن و التردد و القضاء المبرم الحتم الذى لا يبدل و لا يغير و لا يكثر لأنها واقعه فى مراتب تنزلات العلم و الإراده قال الشيخ أبو نصر فى رساله الفصوص أنفذ إلى الأحديه تدهش إلى الأبديه و إذا سألت عنها فهى قريب أظلت الأحديه فكان قلما أظلت الكليه- فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق و قال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- و علمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثره فى ذاته بل بعد ذاته وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَهٍ إِلَّا يَعْلَمُها من هناك يجرى القلم فى اللوح جريا متناهيا إلى القيامه و قال أيضا لحظت الأحديه(۲) نفسها فلحظت القدره فلزم العلم الثانى

۱- لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماه عند البعض الآخر بسجل الوجود عن مراتب العلم و كلمات المصنف قدس سره أيضا مختلفه فى ذلك ترقى و تمم البيان فى لوح القدر، س قده

۲- يعنى علم الأحديه ذاتها أولا- ثم لحظت الأغيار ثانيا و لحاظ الأغيار هو صورها المرتسمه فى ذاته تعالى عندهم و لما كان علمه فعليا و هو فاعلا بالعنايه كان علمه قدره فعبر عنه بالقدره- فقوله فلزم العلم الثانى بيان لقوله فلحظت القدره و يمكن كون الفاء فيه للتعقيب- بحمل القدره على القدره على الصور المرتسمه فى مرتبه العلم الأول الكمالى الإجمالى، س قده

المشتمل على الكثره و هناک أفق عالم الربوبيه يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحده(۱) حيث يغشى السدره ما يغشى و سنزيدک إيضاحا فاستمع

الفصل (۱۳) فى تصحيح القول بنسبه التردد و الابتلاء و أشباههما إليه

اشاره

كما ورد فى الكتاب و السنه و كذا القول بالبداء حسبما نقل من أئمتنا المعصومين ع و صحت الروايه فيه عنهم و ما نيط بذلک من استجابه الدعوات و إغاثه الملهوفين مقارنه لاقتراحهم من غير مصادفه أسباب طبيعيه

[الأصل الأول]

اعلم أن للإلهيه مراتب(۲) و للأسماء الحسنى مظاهر و مجالى و كأنا قد بينا طرفا من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضيه فى السفر الأول فنقول إن لله فى طبقات السماوات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبه النفوس دون مرتبه السابقين المقربين- و هم عالم الأمر المبرى ء عن التجدد و التغير و هؤلاء الملكوتيون و إن كانت مرتبتهم دون مرتبه السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعه له سبحانه و بأمره يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله فى شى ء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و

۱- أى فى مقامين الأول تكثر العلم الأول بتنزله إلى العلم الثانى و الثانى تكثر ما فى العلم بتنزله إلى النقوش اللوحيه كما أن الحروف المتكثره فى القراطيس كانت واحده فى مدد رأس القلم الذى من القصب و السدره أيضا بعض تأويلاتها النفس الكليه و بعضها الصور المرتسمه و بعضها البرزخيه الكبرى التى هى مرتبه الأسماء و الصفات عند العرفاء، س قده

۲- أى للفاعليه مراتب و يمكن أن يكون قوله و للأسماء الحسنى مظاهر عطفا تفسيريا على الأول لأن الأسماء الحسنى عند العرفاء كأرباب الأنواع عند الإشراقيين و الأنواع كلها مربوبات الأسماء، س قده

شهوات قلوبهم و دواعی نفوسهم و کل من کان کذلک کان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعیه فی نفسه تخالف داعی الحق بل یستهلک إرادته فی إراده الحق و مشیته فی مشیه الحق و مثال طاعتهم لله سبحانه و لأمره- مثال طاعه الحواس فینا للنفس حیث لا تستطیع خلافا لها فیما شاءت النفس و لا حاجه فی طاعتها للنفس إلی أمر و نهی أو ترغیب و زجر بل کلما همت الناطقه بأمر محسوس- امتثلت الحاسه لما همت به و قصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعه فی عالم آخر- غیر عالم الجوهر العقلی منا لأنها نازله عنه فی الملکوت الأسفل فکذا طاعه الملائکه- الواقعه فی ملکوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطیعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنه لوحیه المستشعرون بقلوبهم النوریه لعظمته الوالهون فی ملاحظه جماله و جلاله و حیث إنهم لا یستطیعون خلافا و لا تمردا و لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ یأتمرون بأمره و ینتهون بنهیه بل یفعلون حسبما یفعله و یترکون حسبما یترکه فهؤلاء العباد المکرمون یکون حرکاتهم و سکناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم کلها بالحق و من الحق فهذا أصل.

[الأصل الثانی]

و اعلم أیضا أن الشیء کما یحدث فی القابل من جهه أسباب قابلیه و مباد خارجیه و أوضاع جسمانیه کما تحدث السخونه فی جسم قابل من مصادفه مسخن خارجی کالنار مثلا کذلک قد تحدث فیه لا من استعداد مادی و جهات قابلیه بل من سبب فاعلی و أمر علوی و مبدإ باطنی کما تحدث السخونه فی بدن الإنسان من جهه نفسه عند تصورها لأمر هائل أو انبعاث إراده غضب منها فیسخن البدن عند ذلک غایه السخونه- من غیر حضور مسخن خارجی و کما یحدث بروده فی أعضاء البدن لیس سببها أمرا طبیعیا و لا قاسرا خارجیا بل من جهه خوف و نحوه فی النفس و کذلک تخیل الأمر الشهوانی یحرک الأعضاء و یحدث رطوبه و إن لم یکن ذلک عن امتلاء طبیعی و أسباب معده طبیعیه فهکذا حال ماده العالم و بدن الإنسان الکبیر بالقیاس إلی نفسه المدبره له- فی وقوع الأمور النادره منها و جریانها فی هذا العالم لا علی المجری الطبیعی و لا من جهه سبق الأسباب الطبیعیه المعده إیاها بل مع کون الأسباب السابقه مخالفه إیاها

مناسبه لأضدادها و لذلک یکون من العجائب النادره الوقوع فهذا أصل أیضا

إذا تقرر هذان الأصلان

فنقول إن کل کتابه تکون فی الألواح السماویه و الصحائف القدریه فهو أیضا مکتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المکتوب بالقلم الأعلی فی اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماویه و الألواح القدریه- أعنی قلوب الملائکه العماله و نفوس المدبرات العلویه کلها کتاب المحو و الإثبات و یجوز فی نقوشها المنقوشه فی صدورها و قلوبها أی طبائعها(۱) و نفوسها أن تزول و تتبدل- لأن مرتبتها لا تأبى ذلک کما بینا فی مباحث حدوث العالم و تجدد الطبائع و النفوس و سائر القوى المتعلقه بالأجرام و الذی فیه یستحیل التغیر و التبدل أنما هو ذات الله و صفاته الحقیقیه و عالم أمره و قضائه السابق و علمه الأزلی فمن هذه الألواح القدریه و أقلامها الکاتبه- و الناقشه لصورها وصف الله نفسه بالتردد کما فی قوله ما ترددت فی شی ء أنا فاعله الحدیث- و بالابتلاء کما فی قوله تعالى وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّیِّئاتِ و قوله وَ نَبْلُوَا أَخْبارَکُمْ و قوله تعالى حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِینَ مِنْکُمْ وَ الصَّابِرِینَ و الملک الموکل لهذا التصویر الکاتب لهذه الأرقام الإلهیه القدریه ملک کریم کما قال تعالى کِراماً کاتِبِینَ و الله تعالى هو المملی علیه على وجه یلیق بعنایته المبراه عن التغییر و الحدوث و لو لم یکن الأمر کذلک من توسیط هذه النفوس القابله لتوارد الصور الإرادیه و تجدد الأرقام العلمیه و نسخ الکتب السماویه لکانت الأمور کلها حتما مقضیا(۲) و کان الفیض الإلهی مقصورا على عدد معین غیر متجاوز من حدود الإبداع

۱- تفسیر الصدور بالطبائع مجاز فإن الصدر المعنوی هو مقام الخیال و القلب المعنوی هو اللطیفه المدرکه للکلیات و الجزئیات قال تعالى أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ و الصدر المنشرح هو الخیال المنور الذی صوره رقائق الحقائق المنبعثه عن عالم الوحده. و الصدر الضیق هو الخیال الظلمانی المثیر للکثره المنبعثه عن عالم الکثره و المواد، س قده

۲- إذ لم یکن حینئذ هذه الموجودات السیاله و السلسله العرضیه و کانت الأمور منحصره فی الإبداعیات الثابتات من الجواهر المفارقه فی السلسله الطولیه و لهذا قال بعض العارفین- من تمامیه العالم الصادر من الله العلیم الحکیم إیجاد عالم النقص فیه، س قده

فما حدث حادث فی العالم و لا تکون کائن و کان قد انسد طریق الاهتداء للسالکین- من المنزل الأدنی إلی الأعلی و لا الاستناره بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمه البعد منه.

و بالجمله قد کان قد امتنعت و استحالت مراتب سلسله الرجوع إلی الله بأفرادها و آحادها و الأصول البرهانیه مما یبطل هذا و العنایه الإلهیه تأباه فظهر أن التجدد فی العلوم و الأحوال لضرب من الملائکه و هم الکرام الکاتبون سائغ غیر ممتنع- و لا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبی أو الولی ع و قری ء فیها من الوحی مما أوحی الله به إلیهم و کتب فی قلوبهم فله أن یخبر بما رآه بعین قلبه و ما سمع بإذن قلبه من صریر أقلام أولئک الکرام فإذا أخبر به للناس کان قوله حقا و صدقا لا کقول المنجم و الکاهن فیما یقولانه لا عن شهود کشفی یقینی بل بتجربه أو ظن و نحو ذلک ثم إذا اتصلت نفسه بها تاره أخری رأی فی تلک الألواح غیر ما رآه أولا و غیر ما ناسبته الصور السابقه(۱) و الأسباب الطبیعیه الموجوده فی الطبقات العلویه

۱- هذا بظاهره مشکل علی مذهب أکثر الحکماء فإن الفلک حتی جسمه لا تجدد حال فیه إلا الأوضاع فالصور المنقوشه فی نفوسها کیف تزول و تحدث فیها صور أخری و کذا ما قال- لا یمکن العلم به لأحد لأنه مما استأثره الله لأنه لیس فی الأسباب الطبیعیه ما یوجبه لأنه لیس فی الأسباب الإلهیه أیضا سوانح تحدثه فالأولی أن یقال لما کانت صور الکائنات منقوشه فی النفوس الفلکیه من جهه کونها عالمه بحرکاتها و أوضاعها و جمیع ما یقع هنا حتی التخیلات و الإرادات- کما مر نقلا عن الشیخ من لوازم حرکاتها و أوضاعها و العلم بالعله و الملزوم عله للعلم بالمعلول و اللازم فعندها ضوابط کلیه من مبادیها و قوانین أحصیت فی العالم العقلی هی أنه کلما کان کذا من الحرکات و الأوضاع کان کذا من الحوادث فی عالم الکون ثم إذا کانت النفس الکلیه الفلکیه منتقشه بها و تخیل النفس المنطبعه الفلکیه الوصول إلی کل نقطه فلها أن تعلم لازم حرکاتها باستثناء الشرطیات أی لکن کان کذا فیکون کذا فنفس النبی و الولی ع إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهده صورها فیها و لکن فی بعض الأحیان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع و لا تشاهد بعضا آخر مما یمانعه لأن الإحاطه التامه بلوازم جمع الحرکات و الأوضاع للسیارات و الثابتات لیست إلا لعلام الغیوب و لا یمکن للبشر بما هو بشر و معاریجهم أیضا متفاوته بل معاریج واحد منهم متفاوته فمن ذلک النسخ و البداء و شبههما و علی هذا یحمل کلام المصنف قده و فیه إجمال و اختصار غیر مخل، س قده

و السفليه بل مخالفا لسوابق الصور و الأسباب السماويه و الأرضيه فيقال لمثل هذا الأمر النسخ و البداء و ما أشبههما و لا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلويه و السفليه- إلا من جهه الله المختصه به لأنه مما استأثره لأنه ليس فى الأسباب الطبيعيه ما يوجبه- و لا فى الصور الإدراكيه و النقوش اللوحيه ما يتدربه من قبل و لأجل ذلك ورد فى أحاديث أصحابنا الإماميين

عن أبى عبد الله ع: أن لله علمين علم مكنون مخزون(۱) لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدا و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه

و عن أبى جعفر ع أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت منه ما يشاء

. قال الشيخ فى كتاب المبدإ و المعاد فى فصل من المقاله الثانيه معقود فى مبدإ التدبير للكائنات الأرضيه و الأنواع غير المحفوظه بهذه العباره فمعلوم أن العنايه بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحه فيجب أن يكون لمبدإ بعدها و هو إما نفس منبثه متعلقه بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماويه(۲) و يشبه أن يكون

۱- إلى قوله فنحن نعلمه فالأول هو الإحاطه بالجزئيات جميعا و بتحقق مقتضياتها و رفع موانعها و معارضاتها طرا و الثانى هو العلم بالكليات المتسعه و بعض الجزئيات و لا ينافى هذا أنه لا يعلم الغيب إلا هو لأن هذا أيضا بحول الله و قوته و بعالميته للغيب، س قده

۲- إن كان مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و ما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حده و لا نفس لها وراء النفوس الجزئيه و إن كان المراد ما هو كنفس النفوس و روح الأرواح فهو العقل الفعال وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِيطٌ فلم يكن نفسا و إن كان المراد بها النفس المتعلقه بجرم غير منخرق و غير كائن و فاسد كما قال بعضهم فى تصحيح المعاد الجسمانى فعلى تقدير صحته هذا العالم فى غناء عنها بنفس الغوث و القطب على طريقه العرفاء بل بالنفوس القدسيه النبويه و الولويه التى لم تخل الأرض عنها طرفه عين و لولاها لساخت الأرض بأهلها و لباد العالم على أنها أيضا لا بد أن تتصل فى علومها و أفعالها بالنفس السماويه و كون مبدإ التدبير نفسا سماويه أيضا و نفس النبى و الولى و لا سيما نفس خاتم الأنبياء و الأولياء ص متصله بها كما مر من المصنف قدس سره أيضا و إن كان له وجه إلا أن لهم ع مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغى أن يتصل النفس السماويه بباطن ذواتهم و لا سيما صاحب مقام لى مع الله و أوصيائه الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات. و لعل مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و هذه النفوس القدسيه النبويه و الولويه- المتعلقه أولا بأبدان أنفسهم ع و لكن ليت شعرى ما الداعى على الأداء بهذه العباره و هل يحرق اللسان بالأداء بما صرحنا به لا و الله بل يتجلى بجلى أسمائهم و يحلو بشهد أوصافهم، س قده

رأى الأكثر(١) أنه نفس متولـده عن العقول و الأنفس السـماويه و خصوصا نفس الشـمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضـده الأجسام السـماويه و بسـطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعتنى بهذه الحوادث مـدركا للجزئيات فلهـذا السـبب أظن أن الأشـبه أن يكون هذه نفسا سـماويه حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسـا يليق بهـا فإذا حـدث حادث عقل الكمال- الـذى يكون له و الطريق الـذى يؤدى إليه فحينئـذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصوره فى تلك الماده و يقال إن النفس المغيثه للداعين و غير ذلك هذه و يشبه

١- من متفرعات النفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و ليس قولا ثالثا و ترجيح الشـيخ هو القول الثانى أعنى كونه نفسا سماويه و حديث التفات العالى مضـى وجهه و أما عند المصـنف قده فسـيجى ء أن النفس السماويه ليست عاليه من كل وجه و النفس و إن كانت سماويه يجوز عليها الانفعال عن بعض الأرضيات، س قده

أن یکون ذلـک حقـا فـإنه إن کان دعاء مستجاب فیکون سـببه مثل هـذا الجوهر و ذلک لأنه کلما یشاهـد تغیرات الماده فیعقل صوره نظـام الخیر و الکمال الـذی یجب هناک- فیکون ما یعقل(۱) و کـذلک یجوز أن یشاهد به لتغییرات الأحوال فی سـکان هـذا العالم یحـدث فیه منها تعقل للواجب الـذی یدفع به ذلک النقص و الشـریه و یجلب الخیر فیتبع ذلک التعقل وجود الشـی ء المتعقل فإن عنایه مثل هـذا الجوهر یجب أن تکون بکل نقص و شـر یـدخل فی هذا العالم و أجزائه لیتبع تلک العنایه ما یزیلهما من الخیر و النظام فلا یجب أن یختص ذلک بشی ء دون شی ء فإن کان دعاء لا یستجاب أو شر لا یدفع فهناک شر لا نطلع علیه و عسی العنـایه لاـ توجبه و معنی العنـایه مـا أوضـحناه. و قال فی فصل آخر یلیه معقود لبیان وجود أمورنا نادره عن هـذه النفس حتی مغیره للطبیعه و لما کان تعقل مثل هـذا الجوهر یتبعه الصور المادیه فی الماده فلا یبعد أن یهلک به شـریر أو یتعیش به خیر أو یحـدث نـار أو زلزله أو سبب من الأسـباب غیر المعتـاده لأن المواد الطبیعیه یحـدث فیها ما یعقله هـذا الجوهر فیجوز أن یبرد حارها و یسـخن باردها و یحرک ساکنها و یسـکن متحرکها فحینئـذ تحـدث أمور لا عن أسـباب طبیعیه ماضـیه بل دفعه عن هذا السـبب الطبیعی الحادث کما أن أصـنافا من الحیوان أو النبات التی من شأنها أن تتکون بالتوالد تتکون لا علی سبیل التوالد- عن أسـباب طبیعیه مشابهه لها بل علی سبیل التولـد و یحـدث فیها صور حادثه جدیـده- لم تکن فی مبادیها و یکون ذلک عن تعقل هذا الجوهر و لا یجب أن ینکر من أحوال التدبیر أمور غیر معهوده فهاهنا نوادر و عجائب أسبابها مثل هذا الذی وصفنا.

ثم قـال فی فصل آخر بعـد کلام من هـذا الباب و سـمعت أن طبیبا حضـر مجلس ملک من السامانیین و بلغ من قبوله له أن أهله لمؤاکلته علی المائـده الـتی توضع له فی دار الحرم و لاـ یـدخلها من الـذکور داخـل و إنمـا یتولی الخـدمه بعض الجواری- فبینا جاریه تقدم الخوان و تضعه إذ قوستها ریح و منعتها الانتصاب و کانت خطیبه عند

۱- لکون علمه فعلیا، س قده

الملک فقال للطبیب عالجها فی الحال علی کل حال فلم یکن عند الطبیب تدبیر طبیعی فی ذلک الباب یشفی بلا مهله ففزع إلی التدبیر النفسانی و أمر أن یکشف شعرها فما أغنی ثم أمر أن یکشف بطنها فما أثر ثم أمر أن یکشف عورتها فلما حاولت الجواری ذلک نهضت فیها حراره قویه أتت علی الریح الحادثه تحلیلا فانزعجت مستقیمه سلیمه- انتهت عباراته بألفاظه

الفصل (۱۴) فی استیناف القول فی استجابه الدعوات بوجه تفصیلی و دفع الإشکال المورد فیها

لما استبان لبصیرتک استناد الموجودات کلها إلی إراده الله و قدرته و عنایته التی هی علمه بوجه الخیر فی النظام و ارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض و ترتب المسببات علی الأسباب فمن جمله أسباب الکون و علله وجود الداعی و دعائه فکما أن من أسباب حصول الفعل وجود زید مثلا و علمه و قدرته و إرادته و اختیاره فکذلک الدعاء و الطلب من الله و الإلحاح و التضرع من جمله أسباب الإنجاح و حصول المراد و المقترح بإذن الله و ملکوته و إن الدعاء ربما یقرع باب الملکوت و یؤثر فی إسماع الملکوتین کما مر ذکره فی الفصل السابق من وجود جوهر نفسانی فی عالم السماوات متأثر مؤثر فی عالم الأرض بتسخین بارد و تبرید حار و تحریک ساکن و تسکین متحرک و تبدیل عنصر بعنصر- بإمداد له من فوق و إعانه له من أشعه الجواهر العقلیه منفعل مما یشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ینجبر بما یؤدی إلی الخیر و الصلاح فیحدث فی ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذی به یدفع الشر و یحصل الخیر فذلک الجوهر کما مر لیس عقلا فعالا محضا حتی لا یؤثر فیه شی ء و لا منفعلا محضا حتی لا یؤثر فی شی ء و لو بإمداد و إعانه مما فوقه بل فاعل فیما دونه بوجه و منفعل أیضا مما دونه بوجه فلا یبعد أن یتأثر من دعوات المضطرین و استغاثه الملهوفین فیجیب دعاءهم بإذن الله و یقضی حاجاتهم و ینجح طلباتهم و قد أشرنا سابقا إلی أن الذی یمتنع

علیه التغیر و الانفعال من کل وجه هو عالم الأمر الکلی العقلی و کذا الذی ثبت و تحقق عند القوم أن العالی لا یلتفت إلی السافل أنما یراد به العالی من کل وجه أو العالی من جهه علوه و أما الجوهر النفسانی و إن کان من السماویات فیمکن أن ینفعل عن أحوال بعض الأرضیات سیما النفوس الناطقه الشریفه منها فیلتفت إلی إنجاح طلبتها و إجابه دعواتها و هذا لا ینافی کونه عالیا علیها من جهه أو جهات أخر- فما ورد فی کلام الشیخ فی التعلیقات حیث قال و قد یتوهم أن السماویات تنفعل عن الأرضیات و ذلک أنا ندعوها فتستجیب لنا و نحن معلولها و هی علتنا- و المعلول لا یفعل فی العله البته و إنما سبب الدعاء من هناک أیضا لأنها تبعثنا علی الدعاء و هما معلولا عله واحده فمنظور فیه کما أشرنا إلیه فلا تکن من حزب المقلدین الذین لا یعرفون الحق إلا بالرجال.

و أما الإشکال بأن ما یرام بالدعاء و الطلب و السؤال و الإلحاح لإنجاح نیله و إعطاء فعله إن کان مما جری قلم القضاء الأزلی بتقدیر وجوده و ارتسم لوح القدر الإلهی بتصویر ثبوته فما الحاجه إلی تکلف الطلب فیه و تجشم السؤال له و إن لم یجر به القلم و لم ینطبع به اللوح فلم الدعاء و ما فائده الطلب لما یمتنع فیه حصول المدعی و نیل المبتغی فمندفع بأن الطلب و الدعاء(۱) أیضا مما جری به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حیث إنهما من العلل و الشرائط لحصول المطلوب المقضی المقدر

۱- و أیضا الطلب و الدعاء من أسباب سعادتک من جهه تذکرک الله تعالی و لهذا أوحی إلی موسی ع أن یسأل الله تعالی و یطلب منه حتی ملح طعامه و نعم ما قیل-ء هر چند دعا کنی اجابت نکنم زیرا که مراد من از آن زاری تست فلو طلبت الصحه البدنیه مثلا فی دعائک و لم یقض وطرک لم یر البر الرءوف الذی هو ارحم من أبیک الشفیق مصلحتک فیها و مع ذلک حصل لک الصحه الباطنیه لنفسک الناطقه حیث إنها کماده ساذجه فی أول الأمر و شیئیه الشی ء بالصوره و أی نسبه بین أن یصیر أسماؤه الحسنی و صفاته العلیا صوره ذاتک و بین أن یصیر صور الکائنات الداثره صوره ذاتک-ءده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار ، س قده

و بالجمله فكلما قضى و قدر حصول أمر من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه و إلا فلا إذا أراد الله شيئا هيأ أسبابه و من جمله الأسباب لحصول الشى ء المدعو له دعاء الداعى و تضرعه و استكانته بل نسبه الأدعيه و التضرعات إلى حصول المطالب و نيل المآرب فى الأعيان كنسبه الأفكار و التأملات إلى حصول النتائج و العلوم فى العقول و الأذهان فثبت أن الأدعيه و الأذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقيه من سواقى أنهار القدر قال الشيخ فى تعليقاته- سبب إجابه الدعاء توافى الأسباب معا للحكمه الإلهيه و هى أن يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه و سبب وجود ذلك الشى ء معا عن البارى تعالى فإن قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشى ء من دون الدعاء و موافاته لذلك الدعاء قلنا لا- لأن علتهما واحده و هو البارى و هو الذى جعل سبب وجود ذلك الشى ء الدعاء كما جعل سبب صحه هذا المريض شرب الدواء و ما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فى الدعاء و موافاه ذلك الشى ء له فلحكمه ما توافيا معا على حسب ما قدر و قضى فالدعاء واجب و توقع الإجابه واجب فإن انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك- و يصير دعاؤنا سببا للإجابه و موافاه الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله و هما معلولا عله واحده و ربما يكون أحدهما بواسطه الآخر.

و قال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل و إن كان يرى أن الغايه التى يدعو لأجلها نافعه فالسبب فيه أن الغايه النافعه أنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل و ربما لا يكون الغايه بحسب مراده نافعه فلذلك لا يصح استجابه دعائه.

و قال أيضا و النفس الزكيه عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوه تصير بها مؤثره فى العناصر فتطاوعها العناصر متصرفه على إرادتها(۱) فيكون ذلك إجابه الدعاء فإن العناصر موضوعه لفعل النفس فيها و اعتبار ذلك فى أبداننا صحيح فإنا

۱- كيف و إرادتها صارت منطويه فى إراده الله الفعاله إذ تركت ما تريد لما يريد و يفعل ما يشاء و يختار ما يريد، س قده

ربما تخیلنا شیئا فیتغیر أبداننا بحسب ما یقتضیه أحوال نفوسنا و تخیلاتها.

و قال أیضا و قد یمکن أن یؤثر النفس فی غیر بدنها کما تؤثر فی بدنها و قد تؤثر النفس فی نفس غیرها کما یحکی عن الأوهام التی تکون لأهل الهند إن صحت الحکایه و قد یکون المبادی ء الأول تستجیب لتلک النفس إذا دعت فیما تدعو فیها إذا کانت الغایه التی تدعو فیها نافعه بحسب نظام الکل.

و قال أیضا کل دعاء فإنه لا یمتنع أن یستجاب و وجه اللاامتناعیه أنه یکون معلوما للأول و إن کان بواسطه الداعی و کلما یکون معلوما له فإنه کان إذا لم یکن هناک معلوم آخر یمانعه و معنی ممانعه المعلوم الآخر الذی یمانعه هو مثلا أن یکون داع یدعو علی إنسان بالبوار و بواره یتم بفساد مزاجه و یکون معلوما له أیضا من جانب آخر أن ذلک المزاج یجب أن یکون صحیحا فلا یصح أن یکون الدعاء مستجابا.

و قوله من جانب آخر أی من أسباب ذلک المزاج و إن علم من أسبابه أنه لا یجب أن یکون صحیحا کان الدعاء مستجابا فلا یکون هناک ممانعه معلوم آخر- و لذلک یجب أن لا یدعو أحد علی أحد فإنه لا محاله قد علم فی سابق علمه أن هذا الداعی یدعو فإذا دعا دل علی أنه کان معلوما له(۱) و کل ما کان معلوما له فلا یمتنع وجوده.

و قال أیضا الأول هو سبب فی لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لکن علی ترتیب و هو ترتیب السبب و المسبب فإنه مسبب الأسباب و هو سبب معلوماته- فیکون بعض الشی ء مقدما علمیته له علی بعض فیکون بعض الشی ء مقدما علمه له علی بعض فیکون بوجه ما عله لأن عرف الأول معلولها و بالحقیقه فإنه عله کل

۱- إذ للداعی عقد قلب علی أن المدعو سیکون و کل ما یکون فهو معلول علمه تعالی و لا سیما أن الداعی الذی یستجاب دعوته ینبغی أن یکون جازما بوقوع المدعو ثم هاهنا مقدمه مطویه بعد قوله فلا یمتنع وجوده هی أن هذا رجم بالغیب لأنه ادعاء تطابق علم الداعی لعلم الحق تعالی و لیس کذلک إذ لعله یمانعه معلوم آخر کما مر، س قده

معلوم(۱) و سبب لأن علم كل شى ء و مثال ذلك أنه عله لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو عله لأن عرف لازم العقل الأول فهو و إن كان سببا لأن عرف العقل الأول و لوازمه فبوجه صار العقل الأول عله لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول و الأمر فى الدعاء كذلك فإنه بالحقيقه هو السبب فى دعاء الداعى و سبب الداعى ثم إن الداعى هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعى بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه و ليس يؤثر الداعى بالحقيقه فى الأول بل هو بالحقيقه المؤثر لا الداعى انتهى كلامه فى التعليقات.

و ستعلم من ذى قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء أن نفوس الأفلاك و ما فيها عالمه بلوازم حركاتها و أغراضها و أشواقها و دواعيها و أن كل ما يوجد(۲) فى هذا العالم من الجواهر و الأعراض و الصور و المواد مقدر بهيئته و شكله و مقداره فى عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضه و الصور العقليه و عالم الأجسام الطبيعيه و الصور الماديه و قد بين الشيخ فى سائر كتبه كالشفاء و الإشارات أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أن التصورات و الإرادات المتجدده فى هذا العالم لها أسباب سماويه و أرضيه تتوافى فتتأدى إليها و توجبها و كذلك الأمور الطبيعيه غير الراهنه الكائنه بعد ما لم تكن و كذلك القسريات و أن لازدحام هذه العلل(۳) و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه- فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هى أوائل و بهيئه انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى لا محاله و أن التصورات السماويه ما كان منها أولى و أخلق فى نظام الوجود

۱- لأن جميع الصور المرتسمه من صقعه فإنها صنعته و أيضا صانع آلات صنعه من ذاته لا يحتاج إلى غيره، س قده

۲- الأول مذهب المشائين و هذا مذهب الإشراقيين، س قده

۳- أى العلل الأرضيه سلسله تحت سلسله العلل السماويه و إذا علمت النفوس السماويه الأوائل أى العلل سماويه كانت أو أرضيه علمت الثوانى أى المعلولات إذ العلم بالعله عله للعلم بالمعلول، س قده

و أحرى و أصلح يفيضه البارى الأول و يوجده.

قال قد اتضح لك أن لنفوس الأجرام السماويه ضربا من التصرف فى المعانى الجزئيه(۱) على سبيل إدراك غير عقلى محض و أن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئيه و ذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعله و القابله الحاصله من حيث هى أسباب و ما تتأدى إليه و أنها دائما تنتهى إلى طبيعيه أو إراديه موجبه- ليست إراديه فاتره(۲) غير حاتمه و لا جازمه و لا تنتهى إلى القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعه و إما قسر عن إراده و إليها ينتهى التحليل فى القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنه بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إراده بإراده و إلا لذهب إلى غير النهايه و لا عن طبيعه للمريد و إلا ـ للزمت الإراده ما دامت الطبيعه- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات و الدواعى يستند إلى أرضيات و سماويات و تكون موجبه ضروره لتلك الإرادات و أما الطبيعه فإنها إن كانت راهنه فهى أصل و إن كانت قد حدثت فلا محاله أنها تستند إلى أمور سماويه و أرضيه عرفت جميع هذا و أن لازدحام هذه العلل و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه فإذا علمت الأوائل و هيئه انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى ضروره فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى و أما هى فعلى نحو جزئى

۱- أى لها القوه المتصرفه و لها إدراك المعانى الجزئيه و إدراك الصور الجزئيه كما أن لها إدراك المعانى الكليه أيضا و إدراك العقول المجرده التى يحصل لها التشبه بها إذ كما أن لها نفوسا جزئيه منطبعه لها نفوس كليه عاقله إلا أن الكلام هاهنا فى علمها بالجزئيات، س قده

۲- أى مجرد شوق و قوله غير حاتمه أى غير عازمه كما ذكرنا سابقا أن الشوق يصير عزما أولا و هو توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقه التردد و العزم يشتد حتى يصير جزما و يزول التردد بالكليه و لكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم و الجزم لزوال شرط أو وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الإراده الموجبه إذ لا يتخلف الفعل منها و هو الجزء الأخير من العله التامه و يسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ أسباب الجزئيات فى الطبيعيه و الإراديه مع أن الأسباب القسريه أيضا شى ء اعتذر بأن القاسر أيضا إما إراده أو طبع، س قده

كالمباشر(۱) أو كالمتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا محاله أنها تعلم ما يكون و لا محاله أنها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو أصوب و الذى هو أصلح و أقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين و قد بينا أن التصورات التى لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنه و لم تكن هناك أسباب سماويه تكون أقوى من تلك التصورات و إذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضى و لا عن سبب طبيعى(۲) فى السماء- بل(۳) عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور فى الأمور السماويه و ليس هذا بالحقيقه تأثيرا بل التأثير لمبادى ء وجود ذلك الأمر من الأمور السماويه فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر و إذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون و إذا عقلت ذلك كان إذ لا مانع فيه إلا عدم عله طبيعيه أرضيه أو وجود عله طبيعيه أرضيه و أما عدم العله الطبيعيه الأرضيه مثلا أن يكون ذلك الشى ء هو أن يوجد حراره فلا يكون قوه مسخنه طبيعيه أرضيه فتلك السخونه تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس و على ما عرفته فيما سلف و أما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجبه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف

۱- مثل المشاعر الظاهره أو كالمتأدى إلى المباشر مثل الحس المشترك أو المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهده للجزئيات بالحواس، س قده

۲- أى و لا عنه فقط بل عن علم و شعور له بالممكن و الأسباب الطبيعيه السماويه أوضاعها- أو المقصود هنا أنه قد يكون الشى ء عن التصورات و علومها الفعليه لا عن الأسباب الطبيعيه كما يصرح به فى التنظير، س قده

۳- كلمه بل للترقى لا للإضراب و المعطوف عليه لكلمه بل كما لكلمه لا فى قوله لا عن سبب مقدر لوضوحه أى موجودا عن التصورات لا عن كذا و أيضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا و المراد أن للأسباب القابله الكونيه باستعداداتها و استدعاءاتها مدخليه فى التكونات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما مر من التعليقات، س قده

هـذا القسم إحالات لاـ أمورا طبيعيه أو إلهامات تتصل بالمستدعى أو بغيره أو اختلاطا من ذلك يؤدى واحد منها أو جمله مجتمعه إلى الغايه النافعه و نسبه التضرع إلى استدعاء هذه القوه نسبه التفكر إلى استدعاء البيان و كل يفيض من فوق و ليس هذا هو منبع التصورات السماويه بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا إنه يليق به و من عنده يبتدى ء كون ما يكون و لكن بالتوسط و على ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات و القرابين و خصوصا فى أمر الاستسقاء و فى أمور أخرى- و لهذا ما يجب أن يخاف المكافاه على الشر و يتوقع المكافاه على الخير فإن فى ثبوت حقيه ذلك مزجره عن الشر و ثبوت حقيه ذلك يكون بظهور آياته و آياته هى وجود جزئياته و هذه الحال معقوله عند المبادى فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه و ذلك أولى بالوجود من هذا و وجود ذلك و وجود هذا معا من المحال.

ثم قال و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافعه مؤديه إلى المصالح- قد أوجدت فى الطبيعه على النحو من الإيجاد الذى علمته و تحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات و النباتات و أن كل واحد كيف خلق و ليس هناك سبب طبيعى بل مبدؤه لا محاله من العنايه على الوجه الذى علمت فكذلك فصدق بوجود هذه المعانى فإنها متعلقه بالعنايه على الوجه الذى علمت العنايه تعلق تلك.

ثم قال و اعلم أن السبب فى الدعاء منا و الصدقه و غير ذلك و كذلك حدوث الظلم و الإثم أنما يكون من هناك فإن مبادى ء جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم تكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إراده لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إراده متسلسله فى ذلك إلى غير نهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده- و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادى ء إيجابها منزل من عند الله و القضاء من الله سبحانه و تعالى هو الوضع الأول البسيط

و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطه التى تنسب من حيث هى بسيطه إلى القضاء و الأمر الإلهى الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ و عباراته لما فيها من فوائد جمه فى كيفيه ربط الأشياء الكائنه و المتجدده بإراده الله و علمه و عنايته المبراه عن وصمه التغير و الانفعال و عن نقيصه الغرض و الالتفات إلى السوافل و إن كان المذكور من كلماته- مما لا يغنى عن المزيد عليه و المتمم له من وجهين الأول أن فى كلامه تحاشيا(۱)(۲)

۱- أقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الأرضيات بما هى أرضيات و أما عن انفعال السماويات عن شى ء فى الأرضيات فوق السماويات و الأرضيات حامل للخلافه الكبرى- مخلوق لأجله الكل فلعله لا يتحاشى، س قده

۲- فى أطراف ما ذكراه رحمهما الله مناقشات يسيره تجرى مجرى التوضيح و التقرير- لكن الذى يهمنا هو أن نتذكر أن هذه التفاصيل مبنيه على أصول فلسفيه برهن عليها فى الفلسفه- و أخرى طبيعيه مأخوذه من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعه كوجود الأفلاك الكليه و الجزئيه المتحركه بحركات إراديه دائمه و كونها ذوات نفوس دراكه و انتهاء التركيبات السفليه إلى عناصر أربعه و غير ذلك و قد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلميه الحديثه. و الذى ينبغى أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها فى هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعه فى استجابه الدعوات و نوادر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثه كليه مترتبه طولا و هى عالم الماده و المثال و العقل المجرد و الحوادث الماديه معلوله للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعيه إذا أمعنت فى دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها فى عالم المثال ثم فى العقل فأثرت فى الماده بالتصرف فيها و تصريفها نحو ما تريد و تسأله و هو استجابه الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات. و أما البلايا و المصائب العامه كالسيول و الزلازل و نحوها مما يحدث عذابا أو نكالا للعامه فالوجه فيها أن النظام العام الجارى فى الكون نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء و به يرتبط الأنظمه الخاصه الجزئيه الحاكمه فى كل نوع نوع و ذلك يكشف عن نوع من الوحده بين أجزاء الكون فلاستقامه حال كل من الأجزاء و فسادها تأثير فى استقامه حال الباقى و فسادها و مقتضى طبيعه كل أن تقتضى فى مسيرها ما يوافقها و تستقيم به حالها و أن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته و تنظمه نفسه و إذا فسدت حال بعض أعضائه الفعاله اختلت بذلك أنظمه سائر الأعضاء فقاومته الطبيعه و أخذت فى علاجه- فإن صلحت حاله و استقامت فيها و إلا أهلكته أو هلكت الطبيعه ثم إن السنه الاجتماعيه الجاريه فى النوع الإنسانى و إن كانت قوانين عمليه اعتباريه غير حقيقيه لكنها تنتهى بالآخره إلى الحقيقه- فالطبيعه الإنسانيه بفطرتها الإلهيه تقتضى لهذا النوع غايه و سعاده و تهديد إلى سنن و أحكام تتوسط بينه و بين سعادته و تصلح بالعمل بها حاله و هى الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهه ارتباط طبيعه الإنسان و فطرته بسائر أجزاء الكون فلفساد السنه الدينيه بين الناس بشيوع الظلم و المعصيه أثر فى سائر أجزاء الكون العام فمن الضرورى أن تقاومه طبيعه الكل و العلل الحاكمه فى سائر الأجزاء بالعلاج فإن صلح و إلا عقبه بالدمار و الهلاك أو النكال على حسب الاقتضاء و الاستعداد و ينتهى هذه العلل إلى علل مثاليه ثم عقليه، ط مد ظله

عن أن ينفعل كل ما فى السماويات عن شى ء مما فى الأرضيات و نحن كثيرا ما حكى لنا و شاهدنا نزول الغيث و حدوث مثل الزلزله و الخسف و نظائرهما من الرحمات الإلهيه و العقوبات القهاريه مقارنه لأدعيه أهل الدعوات و اقتراح أرباب الحاجات و أمثال ما يحكى عن الأنبياء و الأولياء ع مما يجزم العقل بأن فى طبقه من المبادى ء السماويه و ضرب من ملائكه الله إراده حادثه و انفعالا من بعض أحوال النازلين فى عالم الأرض(۱) و استماعا لدعوتهم و التفاتا إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنيه دلاله صريحه غير قابله للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا(۲) و لموسى و هارون ع

۱- إن قلت لا انفعال لأن علم النفس الكليه بهذه فعلى من جهه علمها أولا بأوضاعها التى هى العلل لهذه الكائنات من الدعوات و التضرعات قلنا المراد الإدراك الذى بعد وقوعها- المتصل بالإدراك السابق لأسبابها و هذا الإدراك المقارن شرط أيضا و هذا كإدراكك حركتك قبل وقوعها و مع وقوعها، س قده

۲- هى النفوس السماويه و وحينا تصوراتها، س قده

لا تَخافا إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَ أَرى(۱) و للخاتم ع فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ.

و الثانی أن الشیخ لم یذهب إلی أن موجودات هذا العالم بحقائقها و ماهیاتها موجوده فی عالم أعلی من هذا العالم وجودا صوریا مجردا عن المواد و نقائصها- و إمکاناتها و شرورها و أعدامها و ظلماتها بل أنکر علی الذاهبین إلی إثبات تلک الصور المفارقه کأفلاطن و سقراط و من قبلهما من أساطین العلم و الحکمه و قد سبق منا إثباتها(۲) بالبیان الحکمی و الحجه البرهانیه فکان علیه أن یحقق الأمر(۳) فی هذا المقام و یعلم السر فی ارتباط هذه الأمور الکائنه بما فی عالم القدر و مطابقتها إیاه و محاذاتها له تطابق النعل بالنعل و حذو القذ بالقذ و کذا القیاس فی ارتباط ما فی عالم القدر لما فی عالم القضاء البسیط و محاذاته إیاه و اتحاده فیه و لم یتیسر له ذلک أصلا لإنکاره اتحاد العاقل البسیط بجمیع المعقولات و ذهوله

۱- هما علمه بالجزئیات فی مقام النفوس الفلکیه أیضا، س قده

۲- قد تقدم وجه المناقشه فیها لکن ذلک لا ینافی إثبات ما فی هذا العالم الأدنی من الموجودات و آثارها فی ما فوقها من العوالم من جهه لزوم التطابق فی مراتب الوجود ففی عالم المثال صور موجودات عالم الماده و آثارها علی حسب ما یلیق به و فی عالم العقل ما فی عالم المثال، ط مد ظله

۳- إن قیل کیف لم یحقق الأمر و هو قائل بوجود الصور الجزئیه للأشیاء فی النفوس المنطبعه الفلکیه و بوجود الصور الکلیه فی العقل و ما فوقه. قلت نعم و لکن لا یعلم من مجرد هذا وجود حقائق الأشیاء و ماهیاتها و لا سیما مع تصریح کثیر من المشائین بعرضیه الصور و کونها کیفیات و من الممتنعات عندهم کون بعض أفراد حقیقه واحده جوهرا و بعضها عرضا و بعضها مادیا و بعضها مجردا کیف و الشیخ الإشراقی القائل بکلا قسمی الصور أی المثل النوریه و المثل المعلقه المستفرغ وسعه فی إحیاء هذه الطریقه یقول المصنف قدس سره علیه إنه لم یعلم من کلامه أن المثل النوریه الأفلاطونیه هل هی أمثال للأنواع الطبیعیه أو مثالات مناسبات لها کما مر فی السفر الأول و قد ذکر هذا البحث فی کثیر من کتبه- و حینئذ فکیف یکون حال من ینادی بعرضیتها، س قده

عن کون البسیط الحقیقی یجب أن یکون کل الأشیاء لا یعزب عنه شی ء فی الأرض و لا فی السماء و لهذا کان عنده علم الباری بالأشیاء عباره عن أعراض و رسوم متکثره قائمه بذاته و کان یعتذر عن ذلک بأن تلک العلوم و إن کانت أعراضا قائمه به لکن ذاته لا ینفعل منها و لا یستکمل بها لأنها لوازم متأخره وجودها عن وجود الذات- بل کماله و مجده فی أن یصدر هی عنه لا فی أن یوجد هی له و قد علمت بما فی ذلک من القصور و الخلل و الله ولی الجود و الفضل

الموقف الخامس فی کونه تعالی حیا

الحیاه التی تکون عندنا فی هذا العالم تتم بإدراک و فعل و الإدراک فی حق

أکثر الحیوانات لا یکون غیر الإحساس و کذا الفعل لا یکون إلا التحریک المکانی(۱) المنبعث عن الشوق و هذان الأثران منبعثان عن قوتین مختلفتین إحداهما مدرکه و الأخری محرکه فمن کان إدراکه أشرف من الإحساس کالتعقل و نحوه- و کان فعله أرفع من مباشره التحریک کالإبداع و شبهه لکان أولی بإطلاق اسم الحیاه علیه بحسب المعنی ثم إذ کان نفس ما هو مبدأ إدراکه بعینه نفس ما هو مبدأ فعله من غیر تغایر حتی یکون إدراکه بعینه فعله و إبداعه لکان أیضا أحق بهذا الاسم لبراءته عن الترکیب إذ الترکیب مستلزم للإمکان و الافتقار لاحتیاج المرکب فی قوام وجوده إلی غیره و الإمکان ضرب من العدم المقابل للوجود و الموت المقابل للحیاه و الدثور المقابل للبقاء فالحی الحقیقی ما لا یکون فیه ترکیب قوی- و قد صح أن واجب الوجود بسیط الحقیقه أحدی الذات و الصفه فردانی القوه و القدره و أن نفس تعقله للأشیاء نفس صدورها عنه و أن معنی واحدا بسیطا منه عقل

۱- هذا أیضا بحسب الغلبه فإن التحریک الوضعی و الکیفی و الکمی و غیرها لها دخل فی الأفعال، ط مد ظله

للکل و منشأ للکل فهو أحق و ألیق باسم الحیاه من جمیع الأحیاء کیف و هو محیی الأشیاء و معطی الوجود و کمال الوجود کالعلم و القدره لکل ذی وجود و علم و قدره.

و اعلم أن الصوره الإدراکیه التی تحدث فینا فتصیر سببا للصوره الموجوده الصناعیه لو کانت نفس وجودها کافیه لأن تتکون منها الصوره الصناعیه بأن یکون الصوره الإدراکیه هی بالفعل مبدأ لما هی صوره له لکان الإدراک فینا بعینه هو القدره فکنا قادرین من حیث إنا عالمون و کان معلومنا و مقدورنا ذاتا واحده بلا تغایر و اختلاف و لکن لیس کذلک بل کثیرا ما ندرک أشیاء و نشتاقها و لا قدره لنا علی تحصیلها- و الذی یمکننا تحصیله أیضا کالکتابه مثلا لا یکفی فی تحصیلنا إیاه فی العین نفس إدراکنا له و لکن یفتقر مع ذلک إلی إراده متجدده منبعثه من قوه شوقیه تتحرک و تنبعث منهما معا القوه المحرکه المزاوله فتحرک هذه القوه الفاعله المزاوله الأعصاب- و الآلات العضویه ثم تحرک تلک الآلات الطبیعیه الآلات الخارجیه ثم تحرک الماده الموضوعه لصناعتنا کالقرطاس أو اللوح فی هذا المثال فلا جرم لم یکن نفس وجود الصور العلمیه قدره و لا إراده بل کان القدره فینا عند المبدإ المحرک بل و لیست الإراده أیضا قدره و لا القدره أیضا فعلا بل إمکان فعل و قوه تحصیل و تلک الصوره محرکه للشوق و الإراده و هما محرکان للقدره و هی محرکه للآله المحرکه للقابل المتحرک فتکون محرکه لمحرک المحرک للشی ء المتحرک و کل من هذه المحرکات أیضا لا یحرک غیره إلا و یتحرک بعینه لکون الجمیع مشوبا بالقصور و النقیصه و العدم و لو فرض واحد منها تاما قویا فی بابه لاکتفی عن غیره فی باب الفعل و الإیجاد فالتصور الإدراکی مثلا لو کان شدید الوجود قوی الحصول لکان بعینه مرجحا و داعیا للفعل و موجبا لإفاضته فی العین و کان بعینه إراده و قدره و قد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعینه الإراده التی له و تحقق أیضا أن القدره التی له هی کون ذاته عاقله للکل عقلا هو مبدأ الکل لا- مأخوذا عن الکل و عقلا هو وجود ذاته و عین إنیته لا أمر زائد علی وجوده و هویته- و أن هذا العقل الأول هو بعینه الإراده الأزلیه الخالیه عن شوب غرض و لمیه سوی نفس

تلک الإراده التی یتبعها وجود الموجودات کما یتبع عشق شی ء عشق لوازمه و آثاره- فمن أحب شخصا مثلا- أحب جمیع لوازمه و آثاره و أفعاله علی سبیل التبعیه- فالله یحب کل شی ء مجعول منه تبعا لمحبه ذاته فهذه هی إرادته الخالیه عن الشین و من اعتقد غیر ذلک فی حق إراده الله فقد عدل عن منهج الصواب و الحد فی صفاته و أسمائه فهکذا یجب أن یحقق معنی الحی فی حقه أعنی الدراک الفعال فالإدراک کما علمت و الفعل کما علمت و کلاهما شی ء واحد مبدءا و إضافه و أثرا و قد سبق أن الصفات الأولیه للواجب کما أنها کلها موجوده بوجود واحد یستحق هذه الأسماء من جهه صدق معانیها علیه فکذلک الإضافیه کلها ترجع إلی إضافه واحده یستحق الأسماء الإضافیه لصدق معانیها علیها فکما أن وجودا واحدا فی حقه علم و قدره و حیاه فکذلک إضافه ذلک الوجود إلی المجعولات عالمیه و خالقیه و رازقیه و صانعیه و إراده وجود و غیر ذلک فإنک إذا تفطنت بما مر من الأصول و حققت الصفات الواجبیه علمت أن الصفه الأولی لواجب الوجود هی أنه إن و موجود(۱)(۲) بحت لا یشوبه ماهیه و لا نقص

۱- أنت تعلم أن الوجود الحقیقی البحت ذاته فإطلاق الصفه إما من باب المشاکله للصفات الأخری و إما باعتبار نفس المفهوم العنوانی مع قطع النظر عن المعنون و فی المنطق یطلق الوصف العنوانی علی إنسانیه الإنسان مثلا- و الحق أن المراد من الصفه الصفه السلبیه- أی إنه لیس له ماهیه و ذکر الموجود البحت من باب ذکر الموصوف مع صفته و هو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارک فی الجنس و المراد من الجنس معناه اللغوی إذ الواحد معناه أنه لا مشارک له فی النوع و لازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع فی نفسه فیکون فی ذکر الجنس اللغوی إشاره إلی نفی مطلق الشریک مجانسا کان أو مماثلا أو مشابها أو مساویا أو مناسبا أو غیر ذلک، س قده

۲- الأصول الماضیه المبتنیه علی أصاله الوجود و وحدته التشکیکیه تأبی أن یعد الوجود وصفا له تعالی کالعلم و القدره و الحیاه بل الوجود البحت هناک بحذاء مفهوم الذات و الهویه کما أن علمه و قدرته و غیرهما بحذاء مفاهیم الصفات من العلم و القدره و غیرهما و هذا غیر کون الصفات عین الذات و الذات عینها و ذلک أن البراهین المثبته للذات هی التی تثبت الوجود البحت فالمراد بهما واحد کما أن مصداقهما واحد بخلاف ما یثبت العلم و القدره مثلا فإنهما یثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غیر مفهوم الذات و إن کانت واحده مصداقا فلا تغفل، ط مد ظله

و إمكان بوجه من الوجوه و أما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافه و بعضها هذا الوجود مع سلب و شى ء منها لا يوجب كثره فى ذاته البته فاللواتى تخالط السلب كقول القائل إنه أحد لم يرد منه إلا هذا الوجود نفسه مع ملاحظه أنه مسلوب عنه القسمه بوجه من الوجوه لا إلى الأجزاء الكميه و لا إلى الأجزاء الوجوديه كالماده و الصوره العينيه أو الذهنيه و لا إلى الأجزاء القوليه كالجنس و الفصل و كما إذا قلنا إنه واحد فرد لم نعن إلا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك فى الجنس أو فى وجوب الوجود كما إذا قلنا إنه عقل و عاقل و معقول- لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطه الماده و علائقها مع اعتبار إضافه ما هكذا فى الشفاء.

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبى غير داخل فى مفهوم التعقل و الإدراك و إن لزمه فى الواقع بل الإدراك عباره عن وجود شى ء لشى ء و حضوره له و الماده و الماديات لا حضور لها فى نفسها و لا لشى ء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيتها و عدم وجودها الجمعى يكون مجهولا دائما إلا بواسطه صوره أخرى لها وجود حضورى و كلما كان الوجود أقوى كان الإدراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقليه على درجاتها فى القوه ثم المثل الخياليه ثم المثل الحسيه و إذا انتهى فى الضعف إلى أن يكون صوره ماديه فيغيب عن الإدراك و لا يقبل النيل و المثول و أما اللواتى تخالط الإضافه فمثل قول القائل الأول لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إلى الكل- إضافه الفاعليه أو نحوها و كقوله الآخر لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إليها إضافه الغائيه أو شبهها و كما إذا قيل إنه قادر لا يعنى به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه و يتحقق به و إذا قيل إنه حى لم يعن به إلا هذا الوجود العقلى- مأخوذا مع الإضافه إلى صوره الكل المعقوله أيضا بالقصد الثانى كما سبق إذ الحى هو الدراك الفعال(۱) و هكذا القياس فى سائر الصفات الإلهيه و قد سبق بيان اتحادها

۱- فأخذ الإضافه فى مفهوم الحياه باعتبار هذا التعريف اللازمى و إلا فالحياه مبدأ هذين اللازمين و هى من الصفات الحقيقيه المحضه، س قده

فی الوجود فی حقه و کیفیه کون الحقیقیات منها نفس الذات الأحدیه.

تبصره فیها إشاره

اشاره

و اعلم أن حیاه کل حی أنما هی نحو وجوده إذ الحیاه هی کون الشی ء بحیث یصدر عنه الأفعال الصادره عن الأحیاء من آثار العلم و القدره لکن من الأشیاء الحیه ما یجب فیه أن یسبق هذا الکون کون آخر و منها ما لیس یجب فیه أن یسبقه کون آخر-

فالقسم الأول کالأجسام الحیه

فإن کونها ذات حیاه أنما یطرأ علیها بعد کون آخر له یسبق هذا الکون الحیوانی لأن هذه الأجسام لو کان وجودها فی نفسها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها أفعال الحیاه لکان کل جسم حیا و إن لم یکن کذلک بل طرأ علیها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب و لیس لک أن تقول إن هذا الکون أی کون الشی ء بحیث یصدر عنه فعل الحیاه هو الذی یقوم الجسم(۱) لأنا نقول إن الذی ذکرت أنما یصح و یتصور فی الجسم بالمعنی الذی هو باعتباره جنس لا بالمعنی الذی هو باعتباره ماده و کلامنا فی الثانی أی فی ماهیه الجسم مجرده عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهیه الجسم- لا تعلق له بالکون الحیوانی فهذا الکون أمر زائد علی وجود الجسم بما هو جسم.

و أما القسم الثانی

فهو فیما یخرج عن الأجسام فإن ما لیس بجسم لا یمتنع فیه أن یکون وجوده بعینه هو کونه بالصفه المذکوره بل یوجب فی أکثر ما لیس بجسم(۲) أن یکون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقه و الصور المجرده هذه صفتها أی کون وجودها بعینه هو حیاتها و ذلک لعدم ترکبها من ماده و صوره- لأن وجودها وجود صوری لا یتعلق بأمر بالقوه فالحیاه فیها لیست ما به یکون الشی ء حیا بل نفس حییته إذ من المحال أن یصیر الشی ء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فیلزم توقف الشی ء

۱- أی یقوم وجوده کما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهیته إذ قد علم جوابه، س قده

۲- و هو الواجب تعالی و الجواهر المفارقه و أما بعض ما لیس بجسم کالهیولی و الجسمانیات من المقارنات للماده فهی أیضا لیس وجودها هذا الوجود بعینه، س قده

على نفسه أو بوجود آخر و فيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن الماده- القابله لكون بعد كون و أيضا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود و يتسلسل بل الأمر فى الحياه و نظائرها كما علمت فى باب أصل الوجود و المضاف و الأين و المتصل و نظائرها و واجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقه.

و اعلم أن مفهوم الحياه غير مفهومى العلم و القدره فهى كأنها مبدأ لهما و أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى و الهويه اختلفوا فى أن الحياه فى حقه هل هى صفه زائده على الإدراك و الفعل أم لا- ثم عولوا فى إثباتها فى حقه على أن الشريعه الحقه قد وردت(۱) فى إطلاقها عليه فلا بد من إثباتها له و عدها من الصفات الحقيقيه.

و الحق أن حكم الحياه كحكم غيرها من الصفات الكماليه فى أنها من كمالات الموجود بما هو موجود و كلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعى أو مقدارى أو عددى فلا- بد من ثبوته لمبدإ الوجود و فاعله إذ الفاعل المعطى للوجود و كماله أولى بذلك الكمال- ثم لا- شبهه فى أن مفهوم الحياه غير مفهوم العلم و القدره إذ يمكن أن يتصور ذو حياه- لا يعلم(۲) وقتا من الأوقات شيئا بالفعل و لا يصدر أيضا حركه و لا صنع منه فى بعض الأحيان فلا- يخرج عن كونه حيا فالحياه فى حقنا هو الكون الذى يكون مصدر الإدراك و الفعل فقوه الإدراك و قوه الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

۱- يعنى لا دليل عقلى عند هؤلاء و هم جماعه من المتكلمين عليها سوى ما ورد فى الشريعه كالسمع و البصر عندهم بل العقل ينفيها بزعمهم لأن الحياه كيفيه مزاجيه و هو متعال عن الجسم فضلا عن المركب المزاجى فكلمه ثم للفصل بين المطلبين، س قده

۲- يعنى أن الدليل على المغايره هو الانفكاك فى التعقل و لو لم يكن انفكاك فبالنظر و ذاتى الشى ء بين الثبوت له فلا يرد أن كل حى لا- ينفك عن علم أو إحساس أو تخيل أو توهم أو تعقل و لا أقل من علم الشى ء بنفسه و أيضا المراد انفكاك الحياه عن الإدراك و هو إدراك الجزئيات بالحواس الظاهره و الباطنه المقابل للتعقل لا عن مطلق العلم، س قده

مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن فی حقه لتعالیه عن اختلاف القوی و الآلات النفسانیه فالحیاه کسائر صفاته من العلم و القدره و الإراده کلها فی درجه واحده من الوجود و للکل هویه واحده و تشخص واحد و مع ذلک فمفهوم الحیاه غیر مفهوم العلم و هما غیر مفهوم القدره و هی غیر مفهوم الإراده کما مر مرارا فالبرهان قائم علی إثبات هذا المعنی الکمالی له علی وجه أعلی و أشرف کما أنه قائم علی إثبات العلم و القدره و الإراده علی وجه أعلی و أشرف.

تنبیه

و أما الذی ذکره نصیر المحققین قدس سره فی رساله مسأله العلم بقوله المستند فی إثبات الحیاه هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفی النقیض و لما وصفوه بالعلم و القدره و وجدوا کل ما لا حیاه له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بها لا سیما و هی أشرف من الموت الذی هو ضدها انتهی فهو لا یخلو عن خلل و قصور فإن المستند الذی ذکره فی غایه الضعف إذ لیس کلما هو أشرف من طرفی النقیض(۱) علی مقابله مما یصح إثباته له فإن الصلابه أشرف من الرخاوه- و الحرکه أشرف من السکون و الکرویه أشرف الأشکال بل الشرط فی اتصافه بالأمر الکمالی الذی هو أشرف من نقیضه أن یکون ذلک الأمر من العوارض الذاتیه للموجود بما هو موجود و إلا فیستحیل اتصافه به فالحکیم الإلهی الباحث عن صفاته- لا بد له فی إثبات صفه الحیاه له أن یحصل أولا معنی الحیاه علی وجه یصح أن یکون عارضا لمطلق الوجود کمالا له و لا یستدعی عروضها لشی ء علی ذلک الوجه أن یکون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق و لا أیضا یکون

۱- لا یقال المحقق قدس سره ذکر وجهین أحدهما أن الحیاه شرط العلم و القدره و إذا أثبت المشروط له تعالی أثبت الشرط و ثانیهما ما ذکره بقوله لا سیما إلخ و ما ذکره المصنف قده یبطل الثانی خاصه لأنا نقول بل یبطل الأول أیضا لأن المحقق قدس سره أخذ الوصف بالأشرف للوصف بالعلم و القدره فیه أیضا لئلا- یقال لم وصف بالعلم و القدره حتی یقال یوصف بما هو شرط الاتصاف بهما و إن کان الوصف بهما موجها بوجوه أخری مقرره فی مواضع أخری أیضا، س قده

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شى ء ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات و كمالاتها و معطى الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره و أما الحديث الذى نقله

عن عالم من أهل بيت النبوه ع: من أنه هل سمى عالما و قادرا إلاـ أنه وهب العلم للعلماء و القدره للقادرين و كلما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم و البارى تعالى واهب الحياه و مقدر الموت و لعل النمل الصغار توهم أن لله زبانيين(١) كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له و هكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما أحسب و إلى الله المفزع

(٢) فالحديث فى غايه الشرف و الحقيه و فيه إشاره(٣) إلى المسلك الذى ذكرناه فى باب إثبات الصفات الكماليه له سبحانه من أنه واهب العلم و القدره و الحياه و هذه صفات كماليه لمطلق الموجود بما هو موجود و الصفه الكماليه للموجود إذا وجدت فى المعلول فلا بد من وجودها للعله على وجه أعلى و أشرف و أما الذى أشار إليه من قصور أفهام العقلاء- فيما يصفون الله به عن درجه البلوغ إلى معرفه حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصيه له بشى ء من الصفات كالحياه مثلا بل هو جار فى سائر صفاته فإن الصفات الحقيقيه كلها وزانها وزان صفه الوجود و الوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات- مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

١- تثنيه الزبانى بضم الأول و زبانيا العقرب و النمل قرناهما

٢- يعنى اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرفوه، س قده

٣- يعنى إياك أن تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزله القائلون بالنيابه فى الصفات- و أنه دع المبادى ء و خذ الغايات فيكون قوله ع هل سمى عالما كقول من يقول هل سمى عالما إلا أنه فعل الأفعال المحكمه فترتب على ذاته تعالى ما ترتب على صفه العلم لو كانت و لكن ذاته نائبه عنها حاشى الجناب الإلهى عن هذا الزعم الفاسد و الرأى الكاسد بل الصفه مقوله بالتشكيك كما ذكره و ليست منحصره فى المعنى القائم بالغير فتلك الصفه المستقله الواجبه الحقه حق الصفه فسلب الصفه عنه لا صحه له أصلا، س قده

بالـذات مع اشتراک مفهومه بين العلم القديم و العلم الحادث و كذلک من القدره ما هى قدره قديمه واجبه و من الإراده ما هى إراده قائمه بالـذات مع الاشتراک المـذكور و كذا الحكم فى جميع الصـفات الحقيقيه المشتركه المعنى بين الواجب و الممكن- لكن طـائفه من العقلاء(١) و هم الـذين عرفوا الحق بـالحق و صـفاته بصـفاته لاـ بغيره من الممكنـات لخروجهم عن هـذه النشأه النفسـانيه و فنـائهم عن ذواتهم و هويـاتهم و قيـام القيـامه فى حقهم فهم يرون مـا لاـ يراه سائر العقلاء و يشاهـدون ما لا يشاهـده غيرهم

الموقف السادس فى كونه تعالى سميعا بصيرا

اشاره

قد وردت فى شريعتنا الحقه بل من ضروريات هذا الدين المبين(٢) المعلومه

١- هـذا شـرح قوله و إلى الله المفزع و أشـار إلى أن المراد بالعقلاـء فى قوله و هكـذا حـال العقلاء أولوا العقول الجزئيه المشوبه بالأوهام كما عبر أولا بالأوهام و أما العقلاء أولوا الأيدى و الأبصار فهم لا يصـفونه إلا بوصفه نفسه و به يستشهدون عليه و بعينه يعاينونه و نعم ما قيل- ه‍ إذا رام عاشـقها نظره و لم يسـتطعها فمن لطفها أعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها و الغرض دفع شبهه المعطلين الذين يجوزون التقاعد و التوانى لسوء أفهامهم من هذا الحديث الشـريف فيسدون باب تحصـيل المعارف الإلهيه مع أن الإمام المعصوم س- لم يردع العقول الصحيحه كما أومأ بلفظ الأوهام و أراد بالعقلاء هؤلاء بل نقول العقول أيضا مردوعه بما هى عقول بشريه لا بما هى مكتحله بنور الله تعالى و بما هى معاره منه تعالى- و أيضا كون المميزات بالعقول مخلوقه بما هى شى ء و معنـون لاـ يصـادم كونهـا مطـابقه لنفس الأـمر بمـا هى فى ء و عنـوان إذ لاـ وجود لهـا حينئـذ سوى ظهور المعروف فلا موضوعيه فيها حينئذ لأحكام أنفسها إذ لا نفسيه لها، س قده

٢- أو صار فى هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل فى إثباتهما له تعالى لأن ضرورى الدين كضرورى العقل، س قده

بالقرآن و الحديث المتواتر و الإجماع من الأمه أن البارى سميع بصير و اختلفوا فى اندراجهما تحت مطلق العلم و رجوعهما إلى العلم بالمسموعات و المبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإماميه و منهم- المحقق الطوسى ره و كالشيخ الأشعرى و متابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفه النافين لعلمه بالجزئيات و بما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى الشهودى ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- و البصر إلى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشره الأجسام فى حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس فى حقه لبراءته عن القصور و الافتقار إلى الإله يحصل بغير آله- و إن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآله و هذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ فى الحكمه يحتمل وجها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم و أهل الجدال لم يتفطنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور فى المدرك و المدرك جميعا و الحاصل أن السمع و البصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذى عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات.

و التحقيق أن السمع و البصر مفهوماهما غير مفهوم العلم و أنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم و هما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما و لا تغيرا و لا انفعالا فى معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئيه و الشخصيه ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شى ء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- و أن الوجود و التشخص شى ء واحد بالحقيقه متغاير بالمفهوم و أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجيه بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له و هذا الشهود الإشراقى المتعلق بالمسموعات و المبصرات زائد

على مطلق العلم بهما(۱)(۲) و لو على وجه كلى كما فى العلم الارتسامى الكلى فشهود المسموعات سمع و شهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه و بصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما(۳) لكان أولى و أقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه.

۱- بل الشهود الإشراقى المتعلق بكل الموجودات سمع و بصر كما هو مفاد كلام الشيخ الإشراقى أن علمه يرجع إلى بصره بل مفاد كلام نفسه قدس سره فى مفاتيح الغيب. إن قلت البصر تتعلق بالأضواء و الألوان و السمع بالأصوات و الكلمات فالتخصيص الذى يتراءى من كلامه قده هنا و فى مبحث الإراده فى دفع شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإماميه على أن الإراده زائده على ذاته فى موقعه. قلت نعم البصر يستدعى الضوء و اللون فى المبصر و السمع يستدعى كون المسموعات كلمات لكن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرك فالضوء الذى يناسب بصره تعالى هو نور الوجود الذى تنور به السماوات و الأرض و اللون الذى يناسبه هو ألوان الماهيات و الكلمه التى تناسب سمعه هى كلمه كن الوجوديه المنشعبه إلى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتى، س قده

۲- قد عرفت مما تقدم أن هذا الشهود الإشراقى المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده تعالى غير منحصر فى الكيفيات المسموعه و المبصره بل سائر الكيفيات أعم من الملموسه و المشمومه و المذوقه و غيرها و كذلك الجواهر و سائر المقولات و الأمور التى لا تدخل تحت مقوله جميعا حاضره عنده مشهوده له بالعلم الحضورى بل قد عرفت أن علمه تعالى حضورى كله و لا سبيل إلى إثبات العلم الحصولى فيه تعالى و على هذا فلا وجه لإرجاع بصره و سمعه إلى الشهود الإشراقى و العلم الحضورى و القول بكونهما علمين مخصوصين- زائدين على مطلق العلم لصحه القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات، ط مد ظله

۳- كان المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضورى و إرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنها كلمات له تعالى، ط مد ظله

إيضاح عرشي

اعلم أن حقيقه الأبصار ليست كما هو المشهور و فهمه الجمهور أنه إما بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى و انفعاله عنه كما قاله الطبيعيون و لا بخروج الشعاع على هيئه مخروط بين العين و المرئى سواء كان الشعاع جسما موجودا فى الخارج أو شيئا آخر و لاـ كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطه البدن و وضعه بالقياس إلى الصوره الماديه يقع علم حضورى لتلك الصوره الماديه إذ الكل باطل عندنا كما فصل فى مقامه بل حقيقه الأبصار عندنا هى إنشاء النفس(۱) صوره مثاليه حاضره عندها فى عالم التمثل(۲) مجرده عن الماده الطبيعيه و نسبه النفس إليها نسبه الفاعل

۱- ما ذكره قدس سره فى الأبصار يجرى فى مدركات سائر الحواس كالمشمومات و المذوقات و الملموسات و هى جميعا مدركه فى الحس المشترك كما سيأتى فى علم النفس و مدركات هذه القوه من سنخ واحد و ليس بإدراك حضورى بل علم حصولى و من الدليل على كونه حصوليا وقوع الخطإ و الغلط فى المبصرات و المسموعات و الملموسات و غيرها و لا يكفى فى كون الأبصار حضوريا تمثل الصوره المبصره عند النفس لأن مطلق الصوره العلميه أعم من الكلى و الجزئى و المحسوس و غيره كذلك و إنما الملاك فى كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهيه فى الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى، ط مد ظله

۲- و كما تنشأ النفس فى مقام البصر صوره زيد مثلا كذلك تنشأ صور وضعه و حيزه و قربه و بعده و نحوها و ليس إنشاؤها على سبيل الاختيار و الرؤيه بل فطرها الله عليه و كون هذه الصور مثاليه و فى عالم التمثل تكون صرفه بلا ماده لأن المدرك لا بد أن يكون وجوده للمدرك و لكن حدوثها و بقاؤها مشروطان بحضور الماده و بهذا و بكونها مدركه للمشاعر الظاهره تمتاز عن صور موجوده فى عالم المثال لأنها تدرك بالحس الباطن فهذان العالمان الصوريان بعد اشتراكهما فى التجرد فى الجمله و امتيازهما عن عالم الصور الماديه ممتازان بما ذكرنا كل عن الآخر فلو سمى الصور المحسوسه المشروطه بحضور الماده بعالم هورقليا- و الأخرى بعالم المثال فرقا بينهما فى الاسم أيضا لكان حسنا و إن كان كلا الاسمين مطلقين فى القديم على المثل المعلقه المسماه بالخيال المنفصل أيضا تشبيها بالخيال المتصل ثم إن الفرق بين مذهبه قده و مذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما فى كون المبصر بالذات هو صوره أخرى- غير الصوره التى فى الماده أن الصوره عندهم قائمه بقوى النفس قياما حلوليا و عنده قائمه بالنفس قياما صدوريا و أن الصوره فائضه على القوى من واهب الصور عندهم و من النفس عنده لكونها من عالم القدره و الملكوت قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی، س قده

المنشی ء للفعل إلی ذلک الفعل لا نسبه القابل المستکمل بکمال إلی ذلک الکمال- و إنما الحاجه فی الأبصار إلی وجود هذه الإله العضویه و إلی وجود الصوره الطبیعیه و وضع مخصوص بینهما و عدم أمر حاجز بینهما و غیر ذلک من الشرائط لیست لأن مطلق الأبصار لا- یتحقق إلا- بهذه الشرائط و إلا- لما یتحقق الأبصار فی حاله النوم أو نحوه بل تلک لأجل أن النفس فی أوائل الفطره ضعیفه الوجود غیر مستغنیه القوام فی وجودها عن ماده بدنیه و کذا فی إدراکاتها فکما أن وجودها غیر وجود البدن و إن افتقرت إلیه فی الوجود فکذلک إدراکها البصری لیس بهذا العضو و إن افتقرت إلیه فی الأبصار و کما أن لها أن تستغنی عن هذا البدن الطبیعی عند استکمالها ضربا من الاستکمال فکذلک لها أیضا فی أن تدرک الأشیاء إدراکا جزئیا بصریا أو نحوه أن تستغنی عن هذه الأعضاء و انفعالاتها.

و بالجمله قد أوضحنا هذه المسأله حق إیضاحها کما سیجی ء ذکرها فی مباحث علم النفس بحیث لم یبق ریب لمن کان منصفا ذا قلب ذکی أن الأبصار یتحقق بدون الإله و انفعالها و بدون انفعال النفس أیضا لکونها فاعله للصور المبصره لا قابله إیاها.

فإذا ثبت ذلک من أن النفس المجرده عن عالم الطبیعه تدرک الصور الجزئیه المبصره ببصرها الخاص الذی هو عین ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود و لا- یوجب تجسما و لا- انفعالا- و تغیرا و هو کمال و فقدانه نقص- فالواجب جل ذکره أولی بذلک الکمال کما علمت و کذا الکلام فی السمع فإن الذی اشتهر بین الناس أن السمع أنما یحصل بقرع أو قلع عنیفین و لا- بد فیه من تموج الهواء الواصل إلی عضو غضروفی فی باطنه عصب مفروش یؤثر فیه وصول الهواء المتموج- فتنفعل منه النفس فتتنبه بالأصوات و الحروف و الکلمات و تدرکها لیس کما قرروه و

أثبتوه و خالفهم فى ذلك طائفه من أكابر الحكماء القائلين بأن للأفلاك فى حركاتها أصوات لذيذه و نغمات شريفه و أن فيثاغورث صاعد إليها بنفسه و سمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذه ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى و مما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه إلى آله طبيعيه أو حركه هوائيه أن الإنسان ربما يسمع فى حاله النوم صوتا شديدا- كصوت الرعد و نحوه و يؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع فى الخارج و حاله النوم حاله اتصال النفس بعالم آخر و سينكشف لك فى مباحث الكلام حقيه هذا المطلب إن شاء الله تعالى و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه على سيدنا محمد و آله الطاهرين

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.